

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/120169>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-05 and may be subject to change.

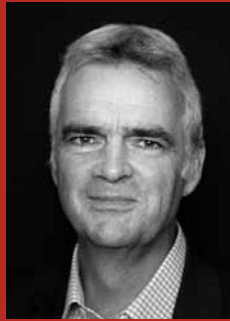
# De analogie tussen heden en verleden:

naar een antropologie  
van culturele verandering

INAUGURELE REDE DOOR PROF. DR. A.H.M. VAN MEIJL

## INAUGURELE REDE

PROF. DR. A.H.M. VAN MEIJL



Deze rede laat zien hoe met behulp van het begrip analogie een beter inzicht kan worden verkregen in de wijze waarop mensen in multiculturele samenlevingen omgaan met culturele verschillen en culturele veranderingen. Migranten trekken vaak analogieën tussen culturele gebruiken in het land van herkomst en

culturele gewoonten in het land van aankomst met als doel om culturele verschillen te kunnen overbruggen. Anderzijds worden ook vaak analogieën gevormd tussen hedendaagse gebeurtenissen en soortgelijke verschijnselen in het verleden, waarbij verschillen worden veronachtzaamd door te wijzen op overeenkomsten. Het begrip analogie biedt zodoende inzicht in de wijze waarop heden en verleden samenkomen in diverse culturele ervaringen van mensen in multiculturele samenlevingen. Het theoretisch perspectief van deze oratie wordt rijkelijk geïllustreerd met voorbeelden uit etnografisch onderzoek in de Pacific, in het bijzonder de samenleving van de Nieuw-Zeelandse Maori.

Toon van Meijl (1958) studeerde in 1985 cum laude af in de culturele antropologie in Nijmegen. Hij promoveerde in 1991 aan de Australian National University op een proefschrift over de politisering van cultuur en tradities in de samenleving van de Nieuw-Zeelandse Maori. Sinds 1982 heeft hij bijna drie jaar etnografisch veldonderzoek verricht onder deze bevolkingsgroep. Hij publiceert vooral over vraagstukken die samenhangen met grondenrechten van inheemse volken en over kwesties die voortvloeien uit de zoektocht naar een evenwichtige culturele identiteit van jongeren die opgroeien in twee culturen. In zijn nieuwe functie richt hij zich ook op beleidsvraagstukken die samenhangen met de toenemende culturele diversiteit in Nederland en Europa.

DE ANALOGIE TUSSEN HEDEN EN VERLEDEN:  
NAAR EEN ANTROPOLOGIE VAN CULTURELE VERANDERING



## **De analogie tussen heden en verleden: naar een antropologie van culturele verandering**

*Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar  
Culturele antropologie aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Radboud  
Universiteit Nijmegen op vrijdag 14 december 2012*

**door prof. dr. Toon van Meijl**

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen

Fotografie omslag: Bert Beelen

Drukwerk: Van Eck & Oosterink

ISBN 978-90-820742-0-8

© Prof. dr. Toon van Meijl, Nijmegen, 2013

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

*Mijnheer de rector magnificus, mijnheer de voorzitter van het college van bestuur,  
hooggeachte collega's, dames en heren studenten, beste familie en vrienden,*

Op 1 oktober jongstleden was het precies dertig jaar geleden dat ik voor het eerst voet aan wal zette in het land van 'de lange witte wolk' (*Aotearoa*), zoals de eerste bewoners van Nieuw-Zeeland, de Maori, hun land van oudsher aanduiden. Als doctoraalstudent sociale antropologie in Nijmegen was ik zwaar bekapt met een theoretische onderzoeksagenda die voortvloeide uit een groter onderzoeksprogramma naar 'Geschiedenis, sociale ongelijkheid en ideologie in Melanesië en Polynesië', dat werd geleid door mijn mentor Jan Pouwer. Onder zijn bezielende leiding vlogen studenten uit naar alle hoeken van Oceanië. En via zijn uitstekende netwerk van contacten in Nieuw-Zeeland werd mij een unieke ingang tot de samenleving van de Maori geboden. Ik had namelijk een uitnodiging ontvangen om te komen wonen op Waahi Pa Marae in Huntly, het centrum van de Maori Koningsbeweging waar de toenmalige koningin woonachtig was. Haar officiële residentie was gevestigd in een naburig dorp, Ngaruawahia, maar Dame Te Arikinui Te Atairangikaahu woonde op Waahi Pa en ik had het voorrecht haar overbuurman te mogen worden.

Naast het huisje dat mij op de *marae* werd aangeboden woonde Robert Te Kotahi Mahuta, de geadopteerde broer van de koningin, die met een mastergraad in de antropologie directeur was geworden van het Centre for Maori Studies and Research, dat was gelieerd aan de University of Waikato in Hamilton. Hij had met belangstelling kennis genomen van mijn onderzoeksvorstel naar de relatie tussen economische ontwikkeling, ideologie en sociaal-culturele verandering. Een belangrijk doel van dit voorstel was het toetsen van de toentertijd populaire ideologietheorie van de Franse antropoloog Maurice Godelier (1977, 1978, 1984), die opperde dat ongelijkheid voornamelijk in stand wordt gehouden niet door geweld of onderdrukking van overheersers zoals voorheen vaak werd verondersteld, maar door de instemming van minder bedeelden met hun ondergeschikte positie in de hiërarchie. Met een grote grijns introduceerde Mahuta mij in het dorp door te zeggen dat deze Nederlandse student vermoedde dat Maori het leuk vonden om te worden onderdrukt, en dat hij mij had uitgenodigd om te laten zien dat die gedachte onjuist was. Als tegenprestatie werd mij gevraagd om Maori te ondersteunen in hun pogingen om veranderingen aan te brengen in hun ondergeschikte positie in de Nieuw-Zeelandse samenleving.

Ik arriveerde op een enerverend moment, enerzijds omdat achteraf is gebleken dat ik me bevond op een kruispunt in de geschiedenis van het denken over verandering, anderzijds omdat er lokaal een grote ceremonie werd voorbereid. Een week na mijn aankomst werden omstreeks 1500 gasten verwacht die hun loyaliteit zouden komen betuigen aan de Maori koningin op de jaarlijkse *poukai* op 8 oktober ter herdenking van de kroning van Koning Koroki in 1933 (*Van Meijl 2009 - foto 1*). De gehele week stond in het teken van de voorbereidingen van deze belangrijke ceremonie. Het weekend na





Foto 1

mijn aankomst werden er sportwedstrijden georganiseerd, met 's avonds een dansfeest om fondsen te werven voor de maaltijd die aan alle gasten zou worden aangeboden. Na het weekend werd ik aangespoord om een zestal jongens te vergezellen die 's nachts illegaal een vrachtwagentje vol mosselen en andere schelpdieren ging rapen aan de kust. Na terugkeer heb ik een hele dag meegeholpen om mosselen en *pipi* te ontschelpen. Intussen werd de rituele arena waar het hoogtepunt van de ceremonie zou plaatsvinden schoongemaakt en in orde gebracht. De dynamiek rondom de *marae* gedurende de eerste week van oktober bood mij een uitstekende gelegenheid om kennis te maken met de vele kleurrijke bewoners van het dorp waarin ik sindsdien tijdens een aantal periodes in totaal 33 maanden heb gewoond.

Zo maakte ik ook kennis met de lokale houtbewerker, James Rickard, zoon van een beroemde landactiviste, die niet bekend stond als bijzonder extrovert, maar wel als iemand met veel kennis van culturele tradities. Op zijn vraag wat ik nu eigenlijk kwam bestuderen antwoordde ik dat ik vooral geïnteresseerd was in de invloed van de economische ontwikkelingsprogramma's die in het recente verleden waren geïnitieerd op de verandering van cultuur en tradities. De vooronderstelling van mijn onderzoek, zo heb ik achteraf vastgesteld, was dat Maori hun culturele tradities graag wilden behouden en dat ze dus belang zouden hebben bij beter inzicht in de invloed van de economische ontwikkeling daarop. Hieraan gekoppeld was de idee dat tradities eigenlijk niet kunnen veranderen, maar alleen verloren kunnen gaan, bijvoorbeeld als ze niet langer worden doorgegeven van generatie op generatie, of wanneer jongere generaties niet langer belangstelling tonen voor de tradities van hun ouders en grootouders.

Deze opvatting van tradities was eeuwenlang diep geworteld in westerse paradigma's van geschiedschrijving, maar is gedurende de afgelopen decennia volkomen achterhaald. James de houtbewerker kondigde de ontwikkeling van het denken over verandering in de sociale wetenschappen en de humaniora voor het eerst bij mij aan. Op de uitleg van mijn concrete onderzoeksvraag knikte hij begrijpend, maar vervolgens sprak hij de wijze woorden: 'I think that Maoris are changing their traditions by using them'. Deze uitspraak stond haaks op mijn vooronderstellingen, maar strookte niettemin onmiskenbaar met mijn eerste observaties. Als beginnend antropoloog verkeerde ik enige maanden in opperste verwarring. Er was volop economische ontwikkeling, maar paradoxalerwijs werden culturele tradities tegelijkertijd nieuw leven ingeblazen. Vanaf dat moment heeft mijn onderzoek zich toegespitst op de wijze waarop de verandering van cultuur zich voltrekt en de vraag hoe mensen zich daarvan rekenschap geven. Vanmiddag wil ik spannende ontwikkelingen die op dit terrein hebben plaatsgevonden onder de loep nemen, waarbij ik ook zal laten zien dat er nog een wereld te winnen is bij het verdiepen van inzicht in culturele verandering.

#### DE MAORI RENAISSANCE

De geschiedenis van de Maori is even tragisch verlopen als die van andere volken die werden overrompeld door kolonisten en andere migranten uit de westerse wereld. De eerste eeuw nadat het contact met westerlingen een hoge vlucht nam kan worden samengevat als de eeuw van de grootschalige onteigening van gronden. Eind negentiende eeuw hadden de Maori 94,1 procent van hun gronden verloren als gevolg van duistere deals, oorlogen, confiscaties en andere vormen van juridische onteigening (Kawharu 1977: 35). Een bijkomend gevolg hiervan was dat 60 procent van de Maori bevolking werd gedecimeerd, waardoor er in 1896 nog amper 40.000 Maori waren (Pool 1991: 76). Zij hadden weinig andere mogelijkheden dan op zoek te gaan naar werk, waardoor de Maori bevolking in de twintigste eeuw in rap tempo is geurbaniseerd. Momenteel is ruim 85 procent van alle Maori woonachtig in verstedelijkt gebied. Aldaar verkeert het gros van de Maori bevolking echter in een achtergestelde sociaaleconomische positie doordat velen zich bevinden in een vicieuze cirkel van onderontwikkeling: veel jongeren verlaten school te vroeg en vaak zonder diploma, waardoor er slechts lager betaalde banen voor hen beschikbaar zijn of zelfs helemaal geen baan, zodat ze een nog lager inkomen hebben, wat slechte eet- en leefgewoonten tot gevolg heeft, evenals een slechte gezondheid en schrikbarende hoge criminaliteitscijfers, inclusief huiselijk geweld tegen vrouwen en kinderen (Ministry of Social Development 2008).

De roerige jaren zestig van de vorige eeuw hebben gelukkig ook in Nieuw-Zeeland een keerpunt ingeluid in de wijze waarop de inheemse bewoners van het land worden bejegend. Geleidelijk aan is het voor Maori mogelijk geworden om klachten in te dienen over de wijze waarop hun gronden- en gewoonterechten zoals vastgelegd in het Verdrag van Waitangi in 1840 van meet af aan met voeten zijn getreden. Een groot deel van mijn

publicaties betreft de complexiteit van deze klachtenprocedures en de nieuwe problemen die zijn ontstaan als gevolg van de gedeeltelijke teruggave van land, andere natuurlijke hulpbronnen en financiële compensatie aan Maori tribale corporaties, maar vandaag kan ik hier tot mijn spijt niet verder op ingaan. Tegelijkertijd echter heeft ook een enorme heropleving en herwaardering van Maori cultuur en tradities plaatsgevonden en de betekenis daarvan voor de antropologie van verandering wil ik vanmiddag graag bespreken.

De Maori renaissance hangt ongetwijfeld samen met de mogelijkheid die hen sinds 1975 wordt geboden om verloren gronden terug te claimen. Als gevolg daarvan heeft het koloniale verleden immers opnieuw politieke betekenis gekregen. Tijdens hoorzittingen van het Waitangi Tribunal, dat onderzoek doet naar de legitimiteit van Maori claims, wordt het verlies van gronden keer op keer in verband gebracht met de teloorgang van culturele tradities die in de inheemse kosmologie intrinsiek zijn verbonden met het land (Sorrenson 1989). De reikwijdte van Maori claims gaat zodoende het verlies aan gronden ver te boven. De achtergestelde positie van Maori in de Nieuw-Zeelandse samenleving wordt niet alleen verklaard uit het verlies van gronden, maar tevens uit een gebrek aan erkenning van Maori cultuur. Maori geven daarom ook steeds duidelijker te kennen dat zij de samenleving op een geheel andere wijze willen inrichten om deze meer ontvankelijk te maken voor inheemse mensen met andere culturele waarden en tradities.

Maori campagnes voor verandering richten zich op alle sectoren van de samenleving, maar prioriteit wordt sinds jaar en dag gegeven aan onderwijs. Aangezien het aantal Maori kinderen dat vroegtijdig of zonder diploma de school verlaat buitenproportioneel hoog is (Ministry of Social Development 2008: 39), wordt aangenomen dat onderwijs de sleutel tot verandering biedt (Benton 1988). In deze context is het interessant dat het pleidooi van Maori voor beter onderwijs zich vooral richt op de invoering van tweetalig onderwijs en het opnemen van culturele programma's in het curriculum om de onderwijsomgeving toegankelijker te maken voor Maori kinderen (*foto 2*). De veronderstelling van deze strategie is dat het aanbieden van onderwijs in de Maori taal en cultuur het zelfbeeld van Maori jongeren positief zal beïnvloeden, waardoor ze ook beter zullen gaan presteren.

In 1983 kreeg de campagne voor onderwijs dat beter aansluit bij de aspiraties van Maori voor het eerst een impuls met de introductie van tweetalige peuterspeelzalen, de zogeheten Kohanga Reo oftewel 'geboorteplaatsen van taal'. Dit programma was cruciaal omdat begin van de jaren tachtig het gros van de Maori die de taal nog vloeiend kon spreken ouder was dan vijftig jaar; slechts 4,5 procent van de kinderen werd in de Maori taal opgevoed (Reedy 2000: 158). Met de invoering van tweetalige peuterspeelzalen werd getracht een brug te slaan tussen de vergrijzende generatie *native speakers* van de Maori taal en de snel aanwassende nieuwe generaties. Twintig jaar later waren er ruim zevenhonderd Kohanga Reo centra waarin aan dertienduizend kinderen de beginselen van de Maori taal werd bijgebracht (*ibid.* 159). De invloed van tweetalige peuterspeel-



Foto 2

zalen mag echter niet worden overschat, omdat het voor kinderen ook belangrijk is om op de basisschool hun taalvaardigheden verder te kunnen ontwikkelen. Parallel hieraan werden er daarom ongeveer zestig tweetalige basisscholen opgericht, vooral in de kleinere plaatsen waar de meerderheid van de bevolking Maori is. Eind jaren negentig werd bijna 15 procent van alle Maori kinderen volledig tweetalig onderwezen op de basisschool (*ibid.* 160). In vijf plaatsen, waaronder Huntly, werden ook nog tweetalige middelbare scholen opgericht. Tegelijkertijd zijn in de loop der jaren steeds meer Maori jongeren doorgestroomd naar het hoger onderwijs, waar cursussen die worden aangeboden door de snel groeiende Departments of Maori Studies enorm populair zijn (*ibid.* 161; zie ook Gallegos, Murray and Evans 2010).

In 1987 werd deze opwaartse trend voor de Maori taal bezegeld met de Maori Language Act, die de taal wettelijke erkenning bood. Deze opmerkelijke wet maakte Maori niet alleen de enige officiële taal in Nieuw-Zeeland, omdat de Engelse taal die status immers nooit bij wet heeft verkregen, maar zij bood de regering ook de verplichting om voortaan alle documenten tweetalig uit te brengen en tevens om de introductie van Maori radiostations en televisiekanalen te faciliteren. Minstens zo belangrijk was het dat alle logo's van overheidsinstellingen tweetalig en zo mogelijk ook bicultureel werden. Om beschuldigingen van *window dressing* te voorkomen namen vrijwel alle overheidsinstellingen ook Maori adviseurs in dienst om een integraal beleid te ontwikkelen dat cultureel sensitiever was.

Zo is er sinds de jaren tachtig belangrijke vooruitgang geboekt op alle terreinen van overheidsbeleid, variërend van onderwijs en gezondheidszorg tot jeugdbeleid, justitie,



Foto 3

economische en sociale zaken, waardoor het leven van de gemiddelde Maori in Nieuw-Zeeland er momenteel een tikkeltje anders uitziet dan dertig jaar geleden (voor een uitgebreider overzicht van de recente geschiedenis, zie Walker 2004, Van Meijl 2002). Het spreekt voor zich dat ik hier onmogelijk uitvoerig kan ingaan op de wijze waarop een exclusief Maori perspectief is toegevoegd aan de verschillende beleidsterreinen, maar bij wijze van voorbeeld kan ik het niet nalaten om ook te wijzen op de verstrekende invloed van een Maori visie op gezondheidszorg. Thans worden Maori in gezondheidsinstellingen vaak op een specifieke wijze tegemoet getreden op grond van de gedachte dat in een Maori wereldbeeld lichamelijke gezondheid niet kan worden losgezien van de mentale conditie van een persoon, zijn of haar spirituele gesteldheid en evenwichtige familierelaties (Van Meijl 1993).

De bijzondere plaats van een zogenaamd 'Maori perspectief' binnen een breed scala aan verschillende beleidsvraagstukken valt echter vooral op vanwege de integratie van Maori culturele tradities in het publieke domein van de samenleving. Zo is het op dit moment ondenkbaar dat in Nieuw-Zeeland een officiële vergadering of zelfs een seminar op een universiteit begint en eindigt zonder een kleine Maori ceremonie, waarin een spirituele bezweringsformule wordt uitgesproken om voorouderlijke inspiratie op te roepen en een goede afloop te waarborgen. Dat Nieuw-Zeeland met de herwaardering van Maori tradities een geheel ander land is geworden bleek voor het eerst overduidelijk tijdens de opening van de Commonwealth Games in 1990 in Auckland, toen de Maori als inheemse bewoners van het land de eer werd gegund om een ceremonie volledig volgens traditioneel protocol op te voeren (*foto 3*).

## DE 'UITVINDING' VAN TRADITIES

Als beginnend antropoloog was ik volop in de gelegenheid om deze ontwikkelingen in de jaren tachtig en negentig van dichtbij gade te slaan, en dat wierp de vraag op naar de interpretatie van de Maori renaissance. In 1983 publiceerde de onlangs overleden historicus Eric Hobsbawm samen met Terence Ranger het inmiddels klassieke boek *The Invention of Tradition*. Deze bundel van artikelen bood volop inspiratie met verhalen over nationale symbolen, rituelen en andere tradities die worden voorgesteld als 'oude' tradities om de nationale eenheid te bevorderen of om het bestaan van bepaalde instituties of culturele gebruiken te legitimeren. Een jaar voor het verschijnen van dit roemruchte boek publiceerden Roger Keesing en Robert Tonkinson (1982) overigens al een themanummer van het Australische tijdschrift *Mankind*, met als titel 'Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia'. De bijdragen in dit nummer beschreven eveneens een herwaardering van culturele tradities, veelal uit verzet tegen (post)koloniale overheersing, maar dan in een ander gebied van Oceanië. Het gebruik van het woord *reinvention* van cultuur bood een opmerkelijke parallel met het centrale begrip *invention* in het boek van Hobsbawm en Ranger.

Het onafhankelijk en kort na elkaar verschijnen van deze publicaties gaf aan dat zich indringende veranderingen in cultuur en tradities aandienden. Veel antropologen stortten zich op de herwaardering en politisering van culturele tradities, onder wie ook ondergetekende. Na het veldonderzoek voor mijn dissertatie trok ik tot mijn verbazing een zeer groot publiek bij mijn eerste 'post-fieldwork seminar' aan de Australian National University, dat waarschijnlijk was geïnteresseerd vanwege de *catchy* titel: 'The Re-invention of Maori Tradition' (Van Meijl 1989). Ook met mijn proefschrift uit 1990 sloot ik aan bij een nieuw vertoog in de antropologie over de politieke betekenis van culturele tradities in Oceanië en daarbuiten (Van Meijl 1990). Begin jaren negentig beleefde deze discussie een voorlopig hoogtepunt met een groot aantal belangwekkende publicaties (zie onder andere Jolly en Thomas 1992, Linnekin en Poyer 1990, Linnekin 1992, Norton 1993, Sahlins 1993, Thomas 1992, Van der Grijp en Van Meijl 1993, White en Lindstrom 1993). Wat heeft dit debat over de herwaardering en politisering van culturele tradities nu aan het licht gebracht?

Allereerst is duidelijk dat het wijdverbreide discours over culturele tradities voornamelijk tot uitdrukking wordt gebracht door groepen mensen die zich afzetten tegen een dominant wereldbeeld, vaak van koloniale of postkoloniale signatuur (Tonkinson 2000: 169). Daarnaast staat buiten kijf dat de heropleving van tradities functioneel is ten behoeve van de constructie van een eigen culturele identiteit, vooral in samenlevingen die worstelen met een koloniaal verleden. De betekenis van tradities voor een autonome culturele identiteit in postkoloniale situaties verklaart ook waarom cultuur en identiteit vaak worden geconstrueerd of gereconstrueerd in oppositie tot een stereotype representatie van voormalige kolonisatoren, meestal afkomstig uit westerse samenlevingen (Norton 1993: 741). De politieke aspiraties die de herwaardering van culturele

tradities ten behoeve van de constructie van een eigen identiteit inspireren maken tevens duidelijk dat er niet altijd sprake is van een continuering van historische praktijken (Linnekin 1983, Handler & Linnekin 1984). Het regelmatig ontbreken van culturele continuïteit verklaart ten slotte waarom culturele tradities die politiek zijn gemotiveerd vrijwel zonder uitzondering worden gereïficeerd en geëssentialiseerd (Norton 1993: 742).

Ondanks deze inzichten die de antropologische analyse van de heropleving van culturele tradities heeft opgeleverd toonden twee spraakmakende debatten in 1989 en 1990 al aan dat een aantal vooronderstellingen van de hierboven gekenschetste benadering buitengewoon problematisch is. De Amerikaanse antropoloog Allan Hanson publiceerde in 1989 een artikel over de wordingsgeschiedenis van een aantal orale tradities in de Maori samenleving, zoals de mythe van de migratie van de Grote Vloot van zeven Maori kano's en het relaas over de introductie van de oppergod Io. Hij documenteerde in detail dat deze verhalen in de negentiende eeuw zijn geconstrueerd door Europese wetenschappers, waarna ze in Maori tradities werden opgenomen. Onder antropologen die in Nieuw-Zeeland werkten was deze reconstructie reeds langer bekend, maar het artikel van Hanson werd niettemin besproken in de *New York Times* (Wilford 1990), hetgeen op zijn beurt weer de aandacht trok van een Nieuw-Zeelandse journalist die het genuanceerde betoog samenvatte met de provocerende kop: 'Modern Maori Image Invented' (Freeth 1990). Het spreekt voor zich dat de Maori waren gekwetst door de suggestie dat hun cultuur niet authentiek zou zijn (Nissen 1990; zie ook Langdon 1991, Levine 1991, Linnekin 1991a en Hanson 1991).

In hetzelfde jaar schreef Roger Keesing (1989) een opzienbarend artikel in het eerste nummer van het intussen gerenommeerde tijdschrift *The Contemporary Pacific*, dat was getiteld 'Creating the Past'. Hierin beweerde hij dat traditionele cultuur voornamelijk opnieuw werd uitgevonden in samenlevingen met een koloniaal verleden die hun pre-koloniale tradities idealiseerden om zich beter te kunnen afzetten tegen hun voormalige kolonisatoren. De Hawaïaanse academica en activiste Haunani-Kay Trask (1991) wees Keesing echter in felle bewoordingen terecht als een arrogante man die zich voornamelijk begroef in koloniale bibliotheken omdat hij niet kon luisteren naar inheemse mensen (zie ook Linnekin 1991b en Keesing 1991).

Deze inheemse reacties op antropologische analyses van culturele tradities die vanwege het gebruik van het begrip *invention* of *reinvention*, direct dan wel indirect, suggereerden dat gerevitaliseerde culturele praktijken niet authentiek zouden zijn, maakten meteen duidelijk dat het vooralsnog ontbreekt aan diepgaande inzichten in de wijze waarop culturele veranderingen zich voltrekken. Natuurlijk hebben antropologen lering getrokken uit de onbedoelde krenking die hun beschouwingen soms teweegbrachten. De begrippen *invention* en *reinvention* zijn onmiddellijk in de ban gedaan omdat er geen twijfel over mag bestaan dat er niet alleen sprake is van discontinuïteit, maar ook van continuïteit in verandering (Otto en Pedersen 2000, 2005). De juiste verhouding tussen continuïteit en discontinuïteit blijft object van onderzoek. Daar-

naast is de connotatie van inauthenticiteit die werd opgeroepen door de begrippen *invention* en *reinvention* vanzelfsprekend verworpen (Goldsmith 1992). Een politiek zelfbewustzijn ten aanzien van een koloniale geschiedenis die zoveel bittere sporen heeft nagelaten moet immers niet worden verward met inauthenticiteit (Jolly 1992).

Ondanks de vooruitgang die is geboekt met deze discussies ben ik van mening dat de onderliggende oorzaken van de controverse rondom de begrippen *invention* en het vermeende gebrek aan authenticiteit theoretisch niet zijn opgelost. Het wezenlijke probleem is naar mijn oordeel dat het begrip traditie al sinds de Verlichting in een dichotomie met moderniteit wordt geplaatst, ook in het debat dat sinds begin jaren tachtig wordt gevoerd maar intussen in een impasse is beland. Met de opkomst van de zogenaamd moderne samenleving als gevolg van het begin van industrialisering in de tweede helft van de achttiende eeuw is een rigide tweedeling ontstaan tussen traditie en moderniteit (Bendix 1966). Aan deze dichotomie ligt een model van verandering ten grondslag dat is gestoeld op een opvatting van traditionele en moderne samenlevingen als relatief autonome sociale systemen, die slechts in één richting kunnen veranderen. Dit unilineaire model van verandering beschouwt alle vormen van verandering als een overgang, in de zin van vooruitgang, van traditionele naar moderne samenlevingen, waarbij in de regel sprake is van afnemende traditionaliteit en toenemende moderniteit.

Deze dichotomie tussen traditie en moderniteit is door veel invloedrijke denkers op verschillende wijzen verwoord (naar Bendix 1966: 307):

- Edward Tylor, primitief versus geciviliseerd
- Karl Marx, pre-kapitalisme versus kapitalisme
- Ferdinand Tönnies, 'Gemeinschaft' versus 'Gesellschaft'
- Émile Durkheim, collectief versus individueel
- Talcott Parsons, particularisme versus universalisme
- Robert Redfield, 'folk society' versus 'urban society'
- Eric Hobsbawm & Roger Keesing: Voor de komst van 'de Blanken' versus na de komst van 'de Blanken'...

Hoe diep geworteld de tweedeling tussen traditie en moderniteit is in het denken over koloniale geschiedenis bleek opnieuw toen deze werd geherintroduceerd door onder anderen Hobsbawm en Keesing. Deze auteurs hadden verder met elkaar gemeen dat ze het onderscheid tussen traditie en moderniteit gelijkstelden met het onderscheid in periodes vóór de komst van westerlingen en ná de komst van westerlingen. Hoewel het onvermijdelijk is om in de geschiedenis van postkoloniale samenlevingen een onderscheid te maken in de periode vóór de komst van 'de Blanken' en de periode ná de komst van 'de Blanken', is het onjuist om te veronderstellen dat er voor de komst van ontdekkingsreizigers, zendelingen, missionarissen en andere kolonisten in niet-westerse samenlevingen geen veranderingen hebben plaatsgevonden. Het onderscheid tussen prekoloniaal en postkoloniaal moet derhalve uitsluitend worden beschouwd als een



vertrekpunt van wetenschappelijk analyse, en niet als een conclusie van onderzoek naar verandering. De parallel tussen enerzijds het onderscheid tussen prekoloniaal en postkoloniaal, en anderzijds traditie en moderniteit, verklaart niettemin waarom antropologen in de war raakten toen bleek dat mensen hun tradities niet alleen kunnen verliezen, maar dat tradities ook kunnen veranderen en zelfs een nieuwe betekenis kunnen krijgen. De positieve betekenis die culturele tradities in het recente verleden hebben gekregen is nieuw en ook ongekend, omdat tradities in het koloniale verleden meestal werden verworpen als negatief. James de houtwerker bleek zijn tijd dan ook vooruit te zijn met de opmerking dat Maori 'are changing their traditions by using them'.

#### OVER DE ROL VAN ANALOGIE

Vandaag wil ik de discussie over de heropleving van culturele tradities uit het slop halen door voort te borduren op een opmerking van mijn Amerikaans/Australische collega Francesca Merlan (1998, 2005), die heeft gewezen op een andere belangrijke vooronderstelling van de dichotomie tussen traditie en moderniteit, namelijk dat samenlevingen betrekkelijk onafhankelijk van elkaar functioneren en dus ook veranderen (bijv. Keesing 1989, Thomas 1992, Sahlins 1993, 1999; zie ook Van Meijl 2011). Met haar ben ik het hartgrondig eens dat er na twee eeuwen koloniale geschiedenis niet langer van kan worden uitgegaan dat postkoloniale samenlevingen volstrekt autonoom zijn in het genereren van culturele praktijken. Het lijkt aannemelijker dat koloniaal en niet-koloniaal, of inheems en niet-inheems, intrinsiek met elkaar zijn verweven in interculturele relaties en dat beide sectoren in postkoloniale samenlevingen aspecten van elkaars wereldbeeld gebruiken in sociale en culturele interacties.

Merlan heeft het idee van interculturaliteit uitgewerkt met gebruikmaking van het begrip dialoog zoals dat begin vorige eeuw door de Russische wetenschapper Mikhail Bakhtin (1981, 1984) werd geïntroduceerd. Bakhtin worstelde ook met het denken in tweedelingen, waaronder het onderscheid tussen synchronie en diachronie. Hij zocht een oplossing voor dit dilemma in het begrip dialoog, dat hij gebruikte om de wisselwerking tussen de reproductie van taalcodes en de verandering van taal als gevolg van individuele variaties in spraak te verklaren. Dit inzicht maakte al vroeg duidelijk dat sociale structuren en sociale betekenis niet als relatief gesloten systemen naast elkaar functioneren, maar dat beide voortdurend opnieuw op elkaar worden afgestemd in onderlinge interactie. Een interculturele verklaring van verandering die uitgaat van wisselwerking tussen samenlevingen overstijgt eveneens de grenzen van cultuur door oog te hebben voor de uitwisseling van culturele verschillen en overeenkomsten met andere samenlevingen waarmee interactie plaatsvindt.

De implicatie van deze redenering is dat in postkoloniale samenlevingen veranderingen niet autonoom plaatsvinden, maar in de vorm van een interactieve dialoog met voormalige kolonisatoren. Merlan (2005) laat zien dat postkoloniale samenlevingen niet simpelweg aspecten van cultuur ontleen aan hun koloniale rivalen of dat ze hun

eigen cultuur uitsluitend in oppositie tot hun tegenhangers vormgeven. In de plaats daarvan suggereert zij dat vaak analogieën worden gevormd tussen eigen en andermans culturele praktijken, die mensen de gelegenheid bieden om externe invloeden te minimaliseren en interne waarden te benadrukken, of om het beste van beide werelden met elkaar te verenigen. In beide gevallen zijn veranderingen in cultuur het resultaat van interactie tussen twee verschillende waardensystemen. Culturele veranderingen voltrekken zich derhalve interactief in een proces van dialoog tussen praktijken die negatief of positief met elkaar worden vergeleken.

De focus op interculturele interactie en de rol van analogieën in de vergelijking tussen culturele praktijken van verschillende samenlevingen is niet alleen nuttig voor de verklaring van interculturele veranderingen, maar deze biedt ook aanknopingspunten voor beter inzicht in de wijze waarop mensen in multiculturele omstandigheden zich rekenschap geven van culturele veranderingen binnen hun eigen samenleving. De culturele renaissance in de samenleving van de Maori laat bijvoorbeeld zien dat in dynamische situaties mensen niet alleen analogieën vormen met andere samenlevingen, maar ook met culturele tradities in hun eigen samenleving. Een analogie tussen heden en verleden biedt mensen immers de gelegenheid om de aandacht te vestigen op continuïteit in culturele waarden en praktijken zonder elke vorm van mogelijke discontinuïteit in beschouwing te nemen. Het gebruik van analogieën is volgens mij daarom ook cruciaal in de wijze waarop mensen het hoofd proberen te bieden aan de verandering van culturele praktijken, vooral als ze ervaren dat ze de controle over de geschiedenis meer of minder zijn kwijtgeraakt. Toch ontbreekt het in de culturele antropologie vooralsnog aan elke aandacht voor het begrip analogie. Om die reden wil ik kort ingaan op de etymologie van analogie en de betekenis van het begrip in andere academische disciplines.

De onduidelijke status van het begrip analogie in de sociale wetenschappen wijkt sterk af van de centrale plaats van analogieën in de linguïstiek (Barfield 1967, Biggs 2006) en vooral ook in de natuurwetenschappen, in het bijzonder wiskunde, natuurkunde en biologie, waarin het een sleutelbegrip is (Lorenz 1974). Zoals Archimedes de idee achter de wet van de communicerende vaten spontaan heeft gekregen toen hij zich bevond in een badkuip, zo zijn veel wetenschappelijke ontdekkingen tot stand gekomen door het waarnemen van een analogie die tot op dat moment nog door niemand anders was gezien. In de natuurwetenschappen worden analogieën gebruikt om hypothesen te formuleren dan wel om het bestaan van een bepaald principe of zelfs wet te suggereren, vooral indien het mogelijk is een vergelijking te maken tussen de functie van elementen in twee verschillende systemen. Zo maakte Darwin (1948 [1859]) bijvoorbeeld de sprong van geologie, via biologie, naar demografie in zijn theorie van de evolutie. De rol van analogie in dit soort wetenschappelijke vergelijkingen komt overeen met de etymologische betekenis die voortvloeit uit het Griekse *analogia*, hetgeen letterlijk betekent 'evenredigheid' of 'overeenkomst' (Philippa et al. 2009). Aanvankelijk werd dit woord op deze wijze uitsluitend in wiskundige context gebruikt, maar door toedoen van filosofen

als Aristoteles en Plato werd het begrip analogie geleidelijk aan ook gebruikt voor het verklaren van dubbelzinnige relaties in termen van ondubbelzinnige relaties.

De Franse historicus Michel Foucault heeft in zijn magnum opus *Les mots et les choses* (1966: 32-40) op een fraaie wijze de verandering in betekenis van het begrip in de middeleeuwen laten zien. In die tijd werd het universum gekenschetst als een orde die zodanig was gestructureerd dat het macrokosmische patroon van het geheel werd gereproduceerd in het microkosmische patroon van de delen, zodat vanwege de analogie tussen het geheel en de delen eenvoudigweg gevolgtrekkingen konden worden gemaakt vanuit een deel over het geheel. In de late middeleeuwen lazen monniken dienovereenkomstig het bestaan van God af uit zogenaamd zichtbare tekenen van Gods aanwezigheid in de natuur. De parallellen die zo werden getrokken werden in het geheel niet gezien als slechts een allegorie of een illustratie, maar als inhoudelijke bewijsvoering ter ondersteuning van een wetenschappelijk betoog over verschillende aspecten van de middeleeuwse samenleving, waarin, zo moge duidelijk zijn, God centraal stond.

De functionele overeenkomsten in middeleeuwse analogieën zijn meer fundamenteel dan proportioneel en daarom werden deze ook verondersteld geen methodologische procedures van verificatie te vereisen. Een gevolg van deze denktrant was echter dat het begrip analogie in de theologie en in de logica daardoor de connotatie van ambiguïteit ging oproepen. Dubbelzinnigheid vloeide voort uit het feit dat onbekende fenomenen werden opgehelderd aan de hand van bekende verschijnselen. Een analogie in die vorm is echter misleidend omdat de verschillen tussen de verschijnselen in de vergelijking worden veronachtzaamd. Precies dat aspect van een vergelijking op basis van een analogie is karakteristiek geworden voor de hedendaagse betekenis van het begrip: gelijkenissen worden benadrukt, terwijl verschillen worden verzwegen. Een analogie is met andere woorden meestal gebaseerd op oppervlakkige overeenkomsten tussen verschijnselen of structuren die verschillend van oorsprong en betekenis zijn. Tegelijkertijd is het vrijwel onmogelijk om nieuwe informatie te verwerken zonder een vergelijking in de vorm van een analogie te trekken. In de cognitieve wetenschappen is het ook algemeen bekend dat analogieën cruciaal zijn bij het verwerken van informatie waarmee individuen onbekend zijn (Gentner, Holyak & Kokinov, 2001).

Tegen deze achtergrond is het zinvol en interessant om te onderzoeken in hoeverre analogieën een rol spelen in inheemse interpretaties van culturele verandering. Tijdens mijn veldwerk in Nieuw-Zeeland viel me voortdurend op dat Maori aan de lopende band analogieën vormden tussen de oude wereld en de nieuwe wereld om veranderingen te verloochenen. In een analogie worden culturele verschijnselen als het ware als tijdloos gepresenteerd. De tijdloosheid rondom een analogie maakt duidelijk dat de vergelijking functioneert, niet om veranderingen te ontkennen omdat deze worden verondersteld in de vergelijking waarop de analogie is gebaseerd, maar om veranderingen te trotseren en te weerstaan. Graag wil ik dit illustreren aan de hand van enige voorbeelden.



Foto 4

#### TRIBALE VERWANTSCHAP

Verwantschapsrelaties zijn in veel niet-westerse samenlevingen anders georganiseerd dan in onze eigen maatschappij. Zo ook bij de Maori, ondanks de geschiedenis van onteigening en urbanisering die vanzelfsprekend grote veranderingen met zich mee heeft gebracht voor de betekenis van sociale relaties. Minstens 50 procent van de bevolking identificeert zich tegenwoordig niet langer in termen van de traditionele stammen, simpelweg omdat de relatie met stammen voor veel mensen geen rol meer speelt in het dagelijkse leven (Durie 1998, Walker 2004). De van oudsher endogame huwelijkspatronen staan reeds langer op de tocht, omdat er vanaf het eerste uur van contact met Europeanen sprake is geweest van veel interetnische huwelijken. De gemeenschap rondom Waahi Pa was vanwege de relaties met de koninklijke familie een uitzondering in dit opzicht, hoewel ook daar natuurlijk sprake was van grote veranderingen. Vanaf de eerste dag probeerde ik inzicht te verwerven in de onderlinge verwantschapsrelaties, maar dat was verre van eenvoudig. Enerzijds schatten veel mensen in dat het veel te ingewikkeld was voor een buitenstaander en dat ik tijd nodig zou hebben om het te kunnen begrijpen. Anderzijds was ook deze gemeenschap fundamenteel veranderd door de vele relaties die al lang niet meer volgens traditioneel protocol waren opgebouwd. Toch viel op dat een veelzijdig en gevarieerd verwantschapsdooim alomtegenwoordig was.

Op mijn vragen naar de aard van sociale relaties kreeg ik vrijwel altijd het standaard antwoord: 'We are all related', zelfs van oudere mensen, de hoeders van tradities. Piri, bijvoorbeeld, één van de *kaumaatua*, de gerespecteerde ouderen in het dorp (foto 4), bleek ongemotiveerd voor het uitleggen van verwantschapsrelaties, terwijl hij door-



Foto 5

gaans altijd erg spraakzaam was. Tijdens een begrafenisceremonie in het voorouderlijke ontmoetingshuis vroeg ik hem of hij verwant was aan de overledene. Met een stalen gezicht kreeg ik als antwoord: 'Yip, we are all related. We all come from Rangi and Papa', oftewel Vader Hemel en Moeder Aarde, het mythologische paar van waaruit de kosmos en alle vormen van leven zijn voortgekomen (Grey 1971 [1854]). In een notendop maakt dit antwoord duidelijk hoe veranderingen die hebben plaatsgevonden in bloed- en aanverwantschapsrelaties naar de achtergrond worden verdrongen door een analogie te trekken met de oorsprongsmythe en zodoende de aandacht te vestigen op etnische verwantschap. Twee eeuwen na de introductie van het christendom laat deze verwijzing naar de genealogische wordingsgeschiedenis van de kosmos en de mens zien dat in Maori gemeenschappen ondanks alle veranderingen een ethos van verwantschap wordt gecontinueerd.

De analogie tussen genealogische verwantschap van alle Maori in de oorsprongsmythe en etnische relaties die niet worden gekenmerkt door bloed- of aanverwantschap blijkt vooral uit het veelvuldige gebruik van verwantschapstermen in vriendschappelijke relaties. Mannelijke vrienden spreken elkaar doorgaans aan met 'bro' van 'brother' of 'broer' (foto 5), terwijl vriendinnen naar elkaar verwijzen als 'sis' of 'sissie' van 'sister' of 'zus'. Wanneer van intieme vriendschap nog geen sprake is dan wordt het woord 'cuz' van 'cousin' gebruikt. Opmerkelijk is dat Maori mensen altijd proberen om tijdens

een eerste ontmoeting elkaar te plaatsen in een netwerk van verwanten en in een betrekkelijk overzichtelijke samenleving is het niet heel moeilijk om binnen enkele tellen informeel een indirecte relatie vast te stellen, die ogenblikkelijk wordt aangeduid met een verwantschapsterm als 'cuz'. Ook vage, niet noodzakelijkerwijs traceerbare connecties kunnen op die wijze worden aangeduid.

Het gebruik van de woorden 'bro', 'sis' en 'cuz' is niet beperkt tot jonge mensen, maar is ook zeer gangbaar onder mensen van middelbare leeftijd of zelfs onder ouderen, vooral onder de vele christelijke Maori. Zo hoorde ik op een dag twee mannen naar elkaar refereren als 'broers', maar ik wist zeker dat het geen broers waren, dus ik vroeg of het misschien 'schoonbroers' waren, '*brothers-in-law*'. Ik kreeg een spitsvondige woordspeling als antwoord: 'Nee, wij zijn geen *brothers-in-law*, maar wij zijn *brothers-in-Lord*.' De vele religieuze mensen in de Maori samenleving, zeker wanneer ze behoren tot eenzelfde kerkgenootschap, spreken elkaar in de regel ook aan als 'broer' en 'zus', terwijl mensen van een oudere generatie consequent worden geadresseerd als 'oom' of 'tante'. De laatste termen zijn overigens allerm minst beperkt tot religieuze circuits, want vrijwel alle kinderen in een Maori gemeenschap spreken alle personen van middelbare leeftijd en ouder aan als 'oom' of 'tante', zelfs de dorpsantropoloog en zijn partner.

De frequente aanduiding van individuele, etnische relaties naar analogie van verwantschapsrelaties kan voor een deel worden verklaard uit het Maori verwantschapsstelsel, dat vanwege de ambilineale afstammingsregels en ambilaterale affiliatiepatronen van oudsher werd gekenmerkt door een hoge mate van openheid, dynamiek en flexibiliteit (Firth 1959 [1929]). De voorkeur voor het verwantschapsidioom bij het aanduiden van niet-verwantschappelijke relaties komt echter ook voor op het niveau van sociale groepen. Zo beleefde het begrip *whaanau*, het Maori woord voor 'extended family' of 'uitgebreide familie', een opmerkelijke opmars in de jaren tachtig. Tijdens mijn eerste bezoek in 1982 werd het amper gebruikt omdat de sociale structuur van Maori samenlevingen van origine is opgebouwd rondom de *hapuu* of 'sub-stammen' (zie Van Meijl 1995). Sinds de jaren tachtig is *whaanau* echter zo in zwang geraakt dat het momenteel ook onvertaald door niet-Maori wordt gebruikt (Metge 1995: 308). Deze verandering in korte tijd is opmerkelijk omdat in de loop van de koloniale geschiedenis 90 procent van de Maori het Europese patroon van leven in kleine kerngezinnen heeft overgenomen (Walker 2004). De betekenis van het woord *whaanau* is daardoor ook veranderd, want tegenwoordig wordt het voornamelijk gebruikt in referentie naar een beperkt familieverband of een gezin. Het nieuwe gebruik van het begrip *whaanau* duidt derhalve op een analogie met de uitgebreide families van weleer. In wezen trachten Maori de indruk te creëren dat ondanks alle veranderingen in de samenstelling en woonwijzen van familiehuishoudens, en ondanks alle problemen van verschillende aard waar veel gezinnen en families mee te kampen hebben, de centrale waarden van familierelaties niet zijn veranderd.

De analogie van nieuwe vormen van sociale organisatie met de uitgebreide families in het verleden blijkt vooral ook uit het veelvuldige gebruik van de term *whaanau* in

relatie tot groepen die helemaal niet zijn georganiseerd op basis van afstammingsregels. Zo werd de *whaanau* gebruikt als model voor de overplaatsing van de vele Maori kinderen die om verschillende redenen waren ondergebracht in een residentiële jeugdzorginstelling, naar een goed functionerend pleeggezin, wat hun culturele identiteit en ontwikkeling ten goede zou moeten komen (Culpin 1995). In tweetalige onderwijsomgevingen wordt eveneens voortdurend gerept van *whaanau* om te benadrukken dat de omgangsvormen en de sfeer op school worden gekenmerkt door waarden die ontleend zijn aan het traditionele verwantschapssysteem, zoals *aroa* of 'liefde', *manaaki* ('zorg') en *utu* of 'reciprociteit' (Metge 1995: 293-312). In deze context wordt de verwantschapsterminologie aangeleerd om vriendschappelijke relaties tussen leerlingen voor te stellen als relaties die een bepaalde verantwoordelijkheid met zich meebrengen zoals dat ook het geval is bij verwantschappelijke relaties.

#### KINGROUP TERMINOLOGY

MAORI TERM	LITERAL TRANSLATION	USUAL TRANSLATION	KINGROUP TERM
<i>Whaanau</i>	'to give birth'	extended family	extended family
<i>Hapuu</i>	'pregnancy'	sub-tribe	ramage
<i>Iwi</i>	'bones'; 'people'	tribe	clan
<i>Waka</i>	'canoe'	super-tribe	phratry

Het Maori begrip *iwi*, dat sinds het invloedrijke werk van Raymond Firth (1959 [1929]) wordt vertaald met 'stam', wordt eveneens nieuwe betekenissen toegekend in analogie met traditionele stamverbanden in het verleden. Zo refereren grotere groepen Maori die al langere tijd in dezelfde buurt wonen in Nieuw-Zeelandse steden naar zichzelf als stammen, bijvoorbeeld Ngaati Poneke, hetgeen letterlijk 'de afstammelingen van Wellington' betekent. In de jaren negentig werd er zelfs tien jaar lang geprocedeerd over de legitimiteit van pan-tribale groepen in urbane gebieden, vooral vanwege het nieuwe beleid om gronden en andere natuurlijke hulpbronnen terug te geven aan de inheemse bevolking. Een van de eerste compensatieovereenkomsten werd in 1992 getekend toen de regering besloot om de Maori tegemoet te komen voor de onteigening van hun visrechten. Dit geschiedde door het opkopen van een percentage visquota en deze te retourneren aan de inheemse bevolking. Vanwege het volstrekt ontbreken van preceden-ten werd de overeenkomst gesloten met vier 'chiefs' of hoofdlieden, die volgens traditioneel protocol een mandaat hadden gekregen tijdens een ceremoniële bijeenkomst. Hun redenering was dat de visrechten waren onteigend van tribale organisaties, en dat ze om die reden ook moesten worden teruggegeven aan tribale organisaties, ook al heeft minimaal 50 procent van de bevolking afstand genomen van de stammen sinds ze in steden zijn gaan wonen. De representativiteit van de hoofdlieden werd echter in twijfel getrokken door pan-tribale organisaties in steden die beweerden dat zij ook *iwi* waren, hierbij refererend aan de etymologische betekenis van het woord *iwi*, dat letterlijk

'mensen' betekent. Deze tegenwerping werd niet alleen geaccepteerd door het Waitangi Tribunal dat schendingen van Maori eigendomsrechten onderzoekt en daarover aan de regering adviseert, maar ook door het Hooggerechtshof, de Raad van State en zelfs door de Privy Council in London, het allerhoogste gerechtelijke orgaan binnen staten die vallen onder het gemenebest (Van Meijl 2006a). De analogie tussen pan-tribale organisaties en traditionele stammen kreeg zo een meer of minder wettelijke status.

De idee dat niet-verwantschappelijke organisaties op traditionele leest zijn geschoeid, ondanks het ontbreken van genealogische affiliatie, wordt niet alleen bedacht door politiek behendige intellectuelen die daar hun gewin mee kunnen doen, maar ook door nagenoeg ongeschoolde jonge mensen. Een ontroerend voorbeeld maakte ik mee op de begrafenis van een 'bikie', een lid van een motorclub, die het slachtoffer was van een noodlottig ongeval. Als lid van een zogenaamde *gang* had hij het contact met zijn familie vrijwel verbroken. Desondanks werd na zijn dood in overleg met zijn vrienden toch gekozen voor een traditionele dodenwake met daarop aansluitend een begrafenis op de voorouderlijke berg Taupiri.

De *tangi* of 'dodenwake' is zonder twijfel het meest emblematische ritueel dat vandaag de dag wordt georganiseerd in de Maori samenleving (Mead 1991, Sinclair 1990). Een dodenwake vindt plaats in een voorouderlijk ontmoetingshuis op een *marae*, alwaar meestal gedurende drie dagen en nachten een kist met open deksel wordt geplaatst zodat iedereen, alle nabestaanden en overige vrienden en kennissen, afscheid kan nemen. Alle gasten worden ceremonieel verwelkomd met speeches en een uitvoerige begroeting door middel van een *hongi*, het delen van elkaars adem tijdens het drukken van neuzen. Daarna wordt alle gasten een eenvoudige maaltijd aangeboden.

De *tangi* van een overleden 'bikie' creëerde een bijzondere sfeer omdat zijn vrienden van meet af aan de ceremonie een speciale kleur wisten te geven. Zo vormden ze een erehaag met hun motoren op het moment dat de kist op de *marae* werd gedragen (foto 6). En het was natuurlijk heel speciaal voor de lokale bewoners om de neus te drukken van een groot aantal jongeren die in veel opzichten van hun afkomst waren vervreemd. De laatste avond van de dodenwake in het voorouderlijke ontmoetingshuis gebeurde er iets bijzonders.

De laatste avond van een dodenwake, de *poo whakamutunga*, vaak aangeduid als 'fun night', is de avond dat de uitgebreide familie, alle vrienden en veel kennissen uit de gemeenschap in het voorouderlijk ontmoetingshuis samenkomen om afscheid te nemen. Tijdens deze avond kan iedereen opstaan om enige laatste woorden te richten tot de dode en zijn of haar nabestaanden. In de tweede helft van de avond kunnen deelnemers aan de ceremonie proberen om de naaste familie te entertainen met als doel om het definitieve afscheid tijdens de begrafenis de volgende ochtend te verlichten. Op nadrukkelijk verzoek van een van de ouderen stond uiteindelijk een leider van de *gang* op. Hij trachtte een brug te slaan tussen de *gang* en de Maori gemeenschap door een analogie te schetsen tussen zijn motor en een kano, een *waka* in de Maori taal, een traditioneel





Foto 6

vervoermiddel van voorouders, maar tegelijkertijd een metafoor voor alle afstammelingen van de bemanning van een kano, tegenwoordig aangeduid als een superstam of een confederatie van stammen (*zie overzicht op pag. 20*). Hij begon de vergelijking met een parallel tussen zijn motor en de kano:

Net als onze voorouders die rondreisden in hun kano's, zo rijden wij rond op onze motors om mensen te ontmoeten en een leuke tijd te hebben.

Wijzend op zijn leren jasje, met op de achterkant prominent het logo van zijn motorclub, loste hij een van de meest in het oog springende verschillen tussen *gangs* en 'stammen' op in een vergelijking tussen zijn Maori voorouders en de leden van de motorclub:

Wij dragen misschien een andere stijl van kleren die jullie niet leuk vinden, maar wij zijn nog steeds mensen! Wij hebben allemaal vaders en moeders, en broers en zussen. We hebben alleen geen baan en daarom trekken we altijd met elkaar op.

De analogie tussen gang en 'stam' werd vervolgens verdiept door te verwijzen naar hun clubhuis als een *marae*:

... zoals een *marae* altijd open staat voor iedereen, zo is ons clubhuis ook altijd open. En wij willen jullie allemaal graag uitnodigen om als je langskomt een keer binnen te vallen.

De treffende vergelijking tussen een *gang* en meer verwantschappelijke vormen van sociale organisatie binnen de Maori samenleving benadrukt de overeenkomsten in sociale functies van beide verschillende groepen, terwijl verschillen in historische oorsprong en sociale organisatie worden veronachtzaamd en verloochend. De Maori begrippen voor kano (*waka*), mensen (*iwi*, ook 'stam') en *marae* worden als tijdloos aangewend om een analogie mogelijk te maken tussen historische en hedendaagse vormen van sociale organisatie met als doel om continuïteit te benadrukken en discontinuïteit te bagatelliseren, waardoor de huidige vorm van sociale organisatie als normaal kan worden beschouwd. Op deze wijze spelen traditionele concepten een centrale rol in inheemse verklaringen van sociale en culturele veranderingen. Het overdrachtelijke gebruik van *waka*, *iwi* en *marae* is kenmerkend voor postkoloniale Maori organisaties die niet op afstamming of verwantschap zijn gebaseerd, maar die wel streven naar een rehabilitatie van de sociaal-culturele en politiek-economische functie van stammen in het verleden, en tevens, zoals in het geval van de *gangs*, naar de kwaliteit van sociale relaties en interacties die met traditionele organisatievormen wordt geassocieerd. De heropleving en herwaardering van klassieke waarden die worden gepresenteerd als centrale aspecten van historische organisatievormen toont aan dat we niet van doen hebben met de uitvinding of heruitvinding van verloren tradities, maar dat het in plaats daarvan gaat om culturele praktijken die weliswaar zijn veranderd maar uitsluitend kunnen worden begrepen tegen een achtergrond van culturele continuïteit.

De reikwijdte van de bevinding dat analogieën een cruciale functie vervullen in inheemse verklaringen van verandering overstijgt de etnografische voorbeelden die ik vanmiddag kan behandelen. Teresia Teaiwa (2006) heeft laten zien dat elders in de Pacific ook het onderscheid tussen heden en verleden vervaagt in analogieën die worden gemaakt om in historische vergelijkingen continuïteit ten koste van discontinuïteit te laten prevaleren. En zoals reeds vermeld heeft de vermaarde historicus en filosoof Michel Foucault (1966) al in zijn vroege werk laten zien hoe de nadruk op vergelijkbaarheid mensen al sinds de middeleeuwen in de gelegenheid stelt om de overeenkomsten met het verleden te benadrukken teneinde de onvergelykbaarheid van historische verschillen te kunnen verzwijgen. In het voetspoor van middeleeuwse monniken heeft hij vervolgens zelf het begrip analogie succesvol gebruikt in de ontwikkeling van zijn genealogische methode van geschiedschrijving (Gross 2001). Toch is dit uiteraard pas een begin van een nieuwe methode voor onderzoek naar culturele verandering. De boodschap van de analogie van het lid van de Maori *gang* roept immers ook nieuwe vragen op, die nader onderzoek vereisen, namelijk hoe gaan jongeren om met culturele veranderingen in hun samenleving die niet of nauwelijks aansluiten bij hun eigen beleveningswereld. Deze vraag is relevant omdat de herwaardering van culturele tradities in de Maori samenleving veel jongeren verder van hun afkomst heeft vervreemd. In de volgende paragraaf wil ik daar graag op ingaan.



Foto 7

#### DE DIALOGISCHE ZELF

De afgelopen jaren heb ik een serie artikelen gepubliceerd over mijn onderzoek naar de culturele identificatie van Maori jongeren die geen aansluiting hebben gevonden bij de Maori renaissance (Van Meijl 1999, 2001, 2002, 2003, 2005, 2006b, 2008, 2010, 2012, 2013). Mijn interesse hiervoor werd gewekt tijdens mijn werkzaamheden op een trainingscentrum voor schoolverlaters, die als werklozen zonder diploma alleen in aanmerking kwamen voor een uitkering indien ze zich inschreven voor training in beroepsvaardigheden. Aangezien het trainingscentrum was gehuisvest op de *marae* waar ik woonachtig was, werden de jongeren verplicht om deel te nemen aan culturele vaardigheidstrainingen in de Maori taal en de basisingrediënten van Maori ceremonies, zoals speeches en gezangen, die vanwege de aanwezigheid van het koninklijk huis heel vaak werden uitgevoerd. De meeste jongeren hadden weinig tot geen achtergrondkennis van deze ceremonies, vooral omdat hun families een geschiedenis van migratie naar urbane gebieden kenden, waardoor ze vrijwel nooit een bezoek hadden gebracht aan een *marae*. De lessen in de Maori taal, het ceremoniële protocol en de uitvoering ervan waren voor veel jongeren een eerste kennismaking met klassieke vormen van Maori cultuur (foto 7).

Als Maori waren de meesten aanvankelijk wel van mening dat ze 'hun eigen taal en cultuur', zoals er over gesproken werd, moesten leren. Vooral vrouwelijke trainees toonden zich leergierig, wellicht vanwege een groter verantwoordelijkheidsgevoel om

culturele tradities te kunnen doorgeven aan hun kinderen. De rol van mannen in ceremonies is echter veeleisender, waardoor jongens misschien eerder afhaakten. Niettemin was het keer op keer duidelijk dat het voor de meeste jongeren eigenlijk onmogelijk is om enige competenties in taal en ceremonies te ontwikkelen die hen in de gelegenheid kunnen stellen om in de toekomst een volwaardige bijdrage te leveren aan de uitvoering van culturele tradities. Het besef niet te slagen en geen diploma in 'Maori cultuur' te kunnen bemachtigen rust als een loden last op de schouders van veel jongeren. Lokaal worden ze gebrandmerkt als geen 'good Maori', en als zodanig worden ze mede verantwoordelijk gemaakt voor hun eigen falen in de maatschappij, waarvoor sinds de culturele renaissance immers een sterke culturele identiteit noodzakelijk is.

Tientallen jongeren heb ik langdurig gesproken over hun leven, wat ze belangrijk vinden, hoe ze hun toekomst zien, en wat de eventuele plaats daarin is van Maori culturele tradities. De meest treffende samenvatting van het dilemma waarmee ze worden geconfronteerd werd verwoord door Theresa, een jonge moeder van vier kinderen met een werkloze man. Uiteindelijk verzuchtte ze dat ze zich op het trainingscentrum voor het eerst had gerealiseerd dat ze alleen Maori was omdat ze een donkere huidskleur had. Nadat ze zich er van bewust was geworden dat ze haar achterstand op het terrein van culturele tradities nooit meer zou inhalen, vertelde ze ook dat 'being Maori doesn't come from my heart... I think that in Maoritanga everything is going backwards instead of going forwards, but I just want to go forward.'

Deze ontroerende bekentenis formuleerde het culturele dilemma van Maori jongeren niet verwonderlijk in termen van een dichotomie tussen traditie en moderniteit. Tegen de achtergrond van mijn onderzoek naar de bemiddeling van de tweedeling tussen traditie en moderniteit in de frequente analogie tussen heden en verleden heb ik me afgevraagd hoe deze jongeren zich dan rekenschap geven van de culturele veranderingen die zich voltrekken in de wereld waarin zijn leven. Gelukkig kwam ik tijdens mijn analyse van de interviews op het spoor van de theorie van de dialogische zelf, ontwikkeld door de Nijmeegse psycholoog Hubert Hermans (Hermans en Kempen 1993, Hermans en Hermans-Konopka 2010).

De theorie van de dialogische zelf overstijgt het individualisme van het Descartiaanse *Cogito* door alle sociale relaties die een persoon onderhoudt met anderen tot intrinsiek onderdeel van het zelf te maken. De dialogische zelf bouwt zodoende voort op het baanbrekende onderscheid tussen ik en mij binnen het zelf zoals dat door de psycholoog William James (1890) werd geïntroduceerd. James maakte duidelijk dat een individu meerdere, verschillende soorten sociale relaties onderhoudt met andere mensen en daardoor in wezen meerdere 'zelden' kent, hetgeen Hermans (2002) aanduidt als meerdere 'ik-posities'. De vernieuwing van deze ideeën in de theorie van de dialogische zelf is echter vooral gelegen in de combinatie met de metafoor van meerstemmigheid zoals beschreven door de Russische literatuurwetenschapper Mikhail Bakhtin (1984[1929]), waardoor elke ik-positie binnen het zelf wordt uitgerust met een eigen stem. Het zelf

wordt in deze theorie dus bevolkt door beelden van reëel bestaande personen als ook van imaginaire figuren met wie de persoon voortdurend innerlijke, imaginaire dialogen voert. Meerstemmigheid karakteriseert met andere woorden een interactief proces dat zowel intern (tussen de persoon en zichzelf) als extern (tussen de persoon en anderen) de uitwisseling van boodschappen reguleert en de constructie van betekenissen mede tot stand brengt. Door middel van meerstemmigheid wordt tegelijkertijd een scherpe dichotomie tussen zelf en ander, en tussen individu en maatschappij, overschreden. Meerstemmigheid vormt de basis van de uitwisseling tussen individu en maatschappij en van de uitwisseling tussen het individu en zichzelf als persoon in een samenleving. Het zelf kan met andere woorden ook worden opgevat als een mini-samenleving: 'the self as a society of mind' (Hermans 2002).

De theorie van de dialogische zelf biedt daarmee een analytisch instrument dat bruikbaar is voor de interpretatie van het leven van mensen dat in het teken staat van diversiteit, tegenstrijdigheden, contrasten en conflicten. Globalisering, de daarmee samenhangende ontwikkeling van multiculturele samenlevingen, en de herwaardering van culturele tradities hebben het leven van veel mensen over de gehele wereld dynamischer en diverser gemaakt. Toenemende ervaringen van discontinuïteit versterken de vraag naar continuïteit, zoals ook gebleken is tijdens de Maori renaissance in Nieuw-Zeeland. Een herwaardering van culturele tradities biedt veel Maori jongeren echter weinig aanknopingspunten om hun leven betekenis te geven. Als Maori worden ze niettemin gedwongen om hun positie te bepalen ten opzichte van het klassieke model voor een culturele identiteit als Maori, waarin taal en ceremonies een belangrijke plaats innemen. Dit levert moeilijke dilemma's op voor jonge mensen, die ook vanwege hun leeftijd en achtergestelde positie in de samenleving al verwickeld zijn in een moeizame zoektocht naar zekerheid.

Tijdens de vele gesprekken die ik met Maori jongeren in deze categorie voerde bleek de onvermijdelijkheid van het discours over het belang van culturele tradities. In eerste instantie antwoordden de meesten dat ze het vanzelfsprekend vonden dat ze de taal gingen leren en meedoen in de ceremonies, maar in de loop van de gesprekken bleek dat hun eigen stem vaak verstomd was door de kracht van het orthodoxe discours. Deze jongeren bleken niet werkelijk te geloven in een toekomst waarin zij het stokje van hun grootouders zouden overnemen, maar de invloed van culturele tradities was zo dominant dat hun eigen geluid niet meteen tot spreken kwam. Dit betekende echter allerm minst dat ze geen onafhankelijke visie hadden op een eigen toekomst, maar deze werd volledig overschaduwd door de overheersing van een discours waarin culturele tradities centraal stonden. De dwang die deze jongeren ervoeren om te kiezen voor traditie en zodoende een spreekwoordelijk 'goede' Maori te worden verdrong de invloed van moderniteit, ook al betekende dat niet meteen dat er geen sprake was van een dialoog. De dialoog tussen traditie en moderniteit werd angstvallig verborgen gehouden, maar deze bleef de jongeren hoop bieden (Van Meijl 2005).

### ‘THIRD SPACE’ EN CULTURELE VERNIEUWING

Intussen is de Maori renaissance verder voortgeschreden en hebben veel jongeren de kans gehad om te zoeken naar wegen om de dichotomie tussen traditie en moderniteit te overstijgen. De dialoog tussen verschillende, soms tegengestelde culturele invloeden dwingt individuen immers om de kakofonie aan stemmen binnen hun zelf te orkestreren. Niet iedereen slaagt erin om dissonante geluiden te harmoniëren, wat onder andere een verklaring biedt voor het disproportioneel hoge percentage van psychische aandoeningen onder jongeren die in multiculturele samenlevingen opgroeien (Culbertson, Agee en Makasiale 2007; Gijsberts en Dagevos 2011: 216, 224). Daarnaast is er natuurlijk ook een groep jongeren die er wel in slaagt om culturele contrasten te overbruggen en zelfs nieuwe ‘muziek’ weet te componeren van de verschillende klanken in hun omgeving. Het spreekt voor zich dat deze groep interessant is voor onderzoek naar culturele verandering. Hun culturele identiteit ontwikkelt zich immers in een mondiale samenleving met veel dynamiek waarin verschillende invloeden een rol spelen. Daarbij maken ze gretig gebruik van bouwstenen die weliswaar een uitheemse oorsprong kennen, maar zij slagen er in deze betekenis te verlenen zonder het inheemse fundament onder hun bestaan volledig overboord te gooien. Multiculturele jongeren zijn dus ook niet altijd slachtoffer van een culturele kloof die bestaat tussen hun thuis-situatie en het publieke domein van de samenleving waarin ze opgroeien. Soms kunnen ze zelfs worden beschouwd als drijvende krachten van culturele verandering (zie ook Jourdan 1995, LeVine 2011, Worthman 2011, Eickelkamp 2012).

Om het hoofd te bieden aan culturele dilemma's en om een culturele identiteit in een multiculturele samenleving succesvol te kunnen hervormen zoeken jongeren in Nieuw-Zeeland naar wat ze noemen ‘time out’ periodes (zie ook Anae 2001 en Small 1997). Dit duidt op momenten dat ze kunnen ontsnappen aan de invloed van ouders, verwantschapsnetwerken en kerken, maar tegelijkertijd ook aan de instituties die de overwegend westerse samenleving in hun leven presenteren, zoals scholen, de sociale dienst, politie en justitie. Tijdens de ‘time-outs’ kunnen ze volop experimenteren met het vermengen van andere levensstijlen en culturele invloeden, waaruit een verandering van cultuur voortvloeit. Deze blijkt onder andere uit het ontstaan van een nieuw patois, nieuwe muziekvormen, nieuwe kledingsstijlen, maar ook nieuwe gewoonten, gebruiken en praktijken die de vernieuwing van cultuur karakteriseren. Zo ontwikkelen deze jongeren een translokale identiteit die hen in staat stelt om tijdelijk afstand te nemen van het milieu waarin orthodoxe opvattingen over culturele tradities de boven-toon voeren evenals van de samenleving waarin ze structureel onderpresteren en daardoor ook weinig waardering ondervinden (*foto 8*).

Een analyse van deze ontwikkelingen roept ook weer nieuwe vragen op over de wijze waarop verschillende culturele betekenissen met elkaar worden vermengd. Deze vraag is interessant omdat een dergelijke analyse inzicht kan bieden in het verloop van culturele verandering. Moeten we verschillende en verschuivende culturele identificaties



Foto 8

van mensen die leven in multiculturele samenlevingen beschouwen als twee aparte culturele posities die beschikbaar zijn en waartussen een persoon periodiek kan wisselen, of is er sprake van een geheel nieuwe positie die zich ontwikkelt in de vorm van een mix van twee culturele posities van verschillende origine? En als er sprake is van een nieuwe positie die de vorming van een hybride, multiculturele zelf symboliseert, verdwijnen de oude posities dan helemaal of verschuiven ze slechts naar de achtergrond waar ze in oorspronkelijke vorm toegankelijk blijven en sporadisch worden aangesproken afhankelijk van veranderingen in de culturele context?

Een van de eersten die deze vragen heeft onderzocht was de postkoloniale literatuurcriticus Homi Bhabha (1998), die op een overtuigende wijze liet zien dat cultuur zich niet in containers laat opsluiten, maar dat grenzen tussen culturen notoir vaag zijn, vooral voor mensen die tussen verschillende culturen leven. Hij beschreef postkoloniale mozaïeken van cultuur als 'partial' en 'in-between' culturen, die uiteraard herkenbare elementen bevatten van de culturele bronnen waaruit ze voortkomen, maar die toch anders zijn. Zodoende leverde hij ook een vernieuwende bijdrage aan de ontwikkeling van het concept hybriditeit, waarmee wordt aangeduid dat een combinatie van culturele elementen in sommige situaties meer is dan de som der delen. De vernieuwing die kan voortvloeien uit de vermenging van verschillende culturele invloeden stelt mensen in de gelegenheid om een open repertoire van culturele identificaties te ontwikkelen dat flexibel en dynamisch kan worden ingezet, hetgeen Bhabha omschrijft met het begrip 'third space':

[T]he importance of hybridity is not to be able to trace two original movements from which the third emerges; rather hybridity... is the 'third space' which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it and sets up new structures of authority, new political initiatives, which are inadequately understood through received wisdom... the process of cultural hybridity gives rise to a something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation (Bhabha 1990: 211).

Het begrip 'third space' komt oorspronkelijk uit de urbane sociologie, maar werd vooral ontwikkeld door de politieke geograaf Edward Soja (1996), die hiermee de klassieke tegenstelling tussen 'first space' and 'second space', tussen fysieke ruimte en imaginaire ruimte, trachtte te overstijgen. Soja vestigde zodoende de aandacht op de complexiteit van ruimtelijke verdeling en verbinding, die volgens hem geen recht kan worden gedaan met een simpele dichotomie tussen 'first space' en 'second space'. Het doel van zijn project is verwant aan het doel van Bhabha's kritiek op het (post)koloniale diversiteitsdenken. Bhabha laat immers voor het eerst op een overtuigende wijze zien dat ondanks een verdeel- en heerspolitiek in samenlevingen die worden gekenmerkt door meervoudige culturen, niet iedereen tussen de wal en het schip valt, maar dat sommigen er in slagen om van twee walletjes mee te snoepen.

Voor aanknopingspunten om te onderzoeken hoe dit proces van culturele verandering en vernieuwing op individueel niveau verloopt, moeten we echter te rade gaan bij de theorie van de dialogische zelf. Waar Bhabha zich beperkt tot observaties op maatschappelijk niveau, biedt Hermans een verfijnd instrumentarium voor de analyse van de wijze waarop jongeren er soms in slagen om de dichotomie tussen traditie en moderniteit te overstijgen door middel van de ontwikkeling van wat hij noemt een 'derde positie' (Hermans en Hermans-Konopka 2010: 156-62). Een 'derde positie' omschrijft Hermans als een positie waarin tegengestelde of conflicterende culturele posities worden geïntegreerd. Historische posities worden weliswaar gerespecteerd, maar in een derde positie slaagt een individu erin om tegenstellingen te overwinnen.

Hermans slaagt er evenwel niet in om een adequaat antwoord te formuleren op de vraag of er nog steeds sprake is van een dialoog tussen twee oorspronkelijke posities? Of dat culturele variatie in een derde positie wellicht naar de achtergrond wordt verdrongen, bijvoorbeeld door middel van een analogie tussen het heden en het verleden, zodat de veranderingen die hebben plaatsgevonden kunnen worden genegeerd. Een interessante illustratie van de functie van analogieën in het verwerven van een zogenaamd derde positie treffen we aan in de film *Once Were Warriors*, naar de spraakmakende roman van Alan Duff (1990). De werkloze vader van het gezin dat centraal staat in deze film, Jake 'the Muss' Heke, drinkt te vaak teveel, en wanneer hij dronken is wordt hij agressief. De film brengt de teloorgang van het gezin op een aangrijpende wijze in beeld. De oudste zoon Nig sluit zich aan bij een *gang* en neemt een gezichtsta-



toeage om erbij te horen. De tweede zoon Boogie wordt na een aantal kleine vergrijpen uit huis geplaatst en komt terecht in een instelling waar hij in aanraking wordt gebracht met culturele tradities die hij na verloop van tijd begint te waarderen. Nig en Boogie komen elkaar weer tegen bij de begrafenis van hun zus Grace, die zelfmoord heeft gepleegd na te zijn verkracht door een zuipvriend van haar vader. Boogie bewondert de tatoeage van zijn broer, die vervolgens vraagt of hij er ook een zou willen. Het antwoord is veelzeggend. Terwijl hij naar zijn hart verwijst zegt hij: 'nee, ik draag mijn tatoeage binnenin'.

Deze analogie tussen een tatoeage en de innerlijke overtuiging dat tradities een centrale plaats innemen in Maori cultuur biedt wellicht ook een belangrijke sleutel tot het begrijpen van de enorme heropleving van tatoeages onder Maori jongeren in het recente verleden. Dertig jaar geleden waren de mensen met een traditionele tatoeage op één hand te tellen. Tatoeages kwamen wel voor, maar vrijwel uitsluitend bij mannen die een tijd in de gevangenis hadden doorgebracht, waar ze elkaar op een amateuristische wijze met inkt versierden. De recente heropleving van tatoeages, waarbij traditionele patronen in een nieuwe samenstelling en professioneel worden aangebracht, is niet opmerkelijk gezien de mondiale populariteit van tatoeages onder jongeren. De heropleving is echter begonnen in de Pacific, misschien zelfs in Nieuw-Zeeland, waar deze onder Maori jongeren een speciale functie dient.

De hypothese die ik hier vandaag zou willen lanceren voor verder onderzoek is dat ik vermoed dat veel jongeren door middel van traditionele tatoeages hun Maori identiteit tot uitdrukking willen brengen door aansluiting te zoeken bij de Maori renaissance. De achtergrond van deze veronderstelling is het gegeven dat tatoeages voornamelijk voorkomen bij jongeren en mensen van middelbare leeftijd die er niet of nauwelijks in slagen om hun Maori identiteit op een traditionele wijze, door middel van bijvoorbeeld speeches of gezangen, tot uitdrukking te brengen. Tatoeages bieden hen als het ware een soort 'time-out' van de morele druk om zich te conformeren aan het klassieke model van Maori cultuur en tradities, terwijl ze tegelijkertijd fungeren als uiterlijk symbool van een Maori identiteit. En zoals Boogie in *Once Were Warriors* aangeeft, kunnen tatoeages in analogie met de kracht van Maori cultuur in het verleden worden gezien. Door middel van tatoeages wordt met andere woorden een analogie gecreëerd met de vitaliteit van Maori cultuur, echter zonder de morele verplichtingen die daar sinds de renaissance zijn bijgekomen gestand te doen.

Dat ook tatoeages in veel gevallen kunnen worden opgevat als een strategie om culturele veranderingen het hoofd te bieden blijkt uit de ambiguïteit waarmee Maori jongeren het plaatsen van een onuitwisbaar Maori motief op hun lichaam legitimeren. Ze zijn trots, maar schamen zich tegelijkertijd regelmatig voor hun tatoeages, in die zin dat ze terughoudend zijn om er over te praten, wat onder andere ook blijkt het nagenoeg ontbreken van antropologisch onderzoek naar de culturele betekenis van tatoeages (zie echter onder andere Higgins 2004: 233-319; Te Awekotuku, Nikora, Rua

en Karapu 2007; Robinson 2012). Sommigen associëren tatoeages met pijn en lijden in hun leven, voor anderen duiden ze op trots en culturele continuïteit (zie bijvoorbeeld Neleman 1999). Deze tegenstrijdige emoties komen samen in tatoeages, wat een duidelijke indicatie biedt dat door middel van tatoeages een analogie tussen heden en verleden wordt aangebracht. De aandacht wordt gevestigd op overeenkomsten tussen het heden en verleden zodat de verschillen en veranderingen kunnen worden verloochend. Zodoende kunnen jongeren die de aansluiting met de orthodoxe renaissance van culturele tradities missen toch een beroep doen op de kracht van Maori cultuur, die hen de benodigde krijgshaftigheid biedt in hun zoektocht naar culturele vernieuwing.

#### TEN SLOTTE...

Het onderzoek naar culturele verandering kenmerkt de wordingsgeschiedenis van de culturele antropologie sinds haar ontstaan in het midden van de negentiende eeuw. Toch heeft de opkomst van de etnografische methode in de twintigste eeuw de belangstelling voor theorievorming over verandering naar de achtergrond verdrongen. Chris Hann (2009) heeft dit proces onlangs omschreven als de 'theft of anthropology', naar analogie met het beroemde boek *The Theft of History* van de Britse antropoloog Jack Goody (2006). Vandaag heb ik getracht een bijdrage te leveren aan zijn pleidooi voor een vergelijkende studie van culturele verandering. Het moge dan ook duidelijk zijn dat de reikwijdte van mijn onderzoek de Pacific regio ver te buiten gaat. De etnografische voorbeelden die ik heb aangehaald om het theoretische perspectief en de agenda van mijn onderzoek te illustreren zijn vrijwel allemaal ontleend aan mijn onderzoek gedurende de afgelopen jaren, maar intussen ben ook begonnen met onderzoek naar soortgelijke thema's in Nederland en Europa. De relevantie van mijn studie van de zoektocht van jongeren naar een evenwichtige culturele identiteit in multiculturele samenlevingen strekt zich vanzelfsprekend uit tot de hoek van de straat waarin ik woon. Immers ook in Nijmegen, en elders in Nederland en Europa, zijn problemen van jongeren wier achtergrond wordt gekenmerkt door culturele diversiteit evenzeer te herleiden tot onstuurige veranderingen in hun levensgeschiedenis.

Samenvattend zou ik willen stellen dat met behulp van het begrip analogie beter inzicht kan worden verkregen in de wijze waarop mensen in multiculturele samenlevingen omgaan met culturele verschillen en culturele veranderingen. Enerzijds trekken migranten vaak analogieën tussen culturele gebruiken in het land van herkomst en culturele gewoonten in het land van aankomst met als doel om in een vergelijking culturele verschillen te kunnen overbruggen. Anderzijds worden vaak analogieën gevormd tussen hedendaagse gebeurtenissen en soortgelijke verschijnselen in het verleden, waarbij verschillen worden veronachtzaamd door te wijzen op overeenkomsten. Het begrip analogie biedt zodoende inzicht in de wijze waarop heden en verleden samenkomen in diverse culturele ervaringen van mensen in multiculturele samenlevingen.

## WOORD VAN DANK

Aan het einde van mijn rede gekomen wil ik graag enkele woorden van dank uitspreken.

In de eerste plaats ben ik het stichtingsbestuur en het college van bestuur van de Radboud Universiteit erkentelijk voor mijn benoeming als *ordinarius* in de culturele antropologie. Ook het bestuur van de Faculteit der Sociale Wetenschappen, in het bijzonder de decaan, mevrouw professor Dekkers, ben ik dank verschuldigd voor het vertrouwen dat ze me heeft gegeven om deze leerstoel opnieuw vorm te geven in het snel veranderende bestel van universiteiten in Nederland. Ik waardeer in het bijzonder de betrokkenheid van het faculteitsbestuur bij de herformulering van de leeropdracht van deze leerstoel, waaruit een grote verantwoordelijkheid spreekt voor de toekomst van het vakgebied van de culturele antropologie. We zijn het met elkaar eens dat er in Nederland te weinig wordt gedaan om nieuwe kennis ten behoeve van mondiale uitdagingen als migratie, mobiliteit, multiculturaliteit en hieraan gerelateerde vraagstukken te genereren en uit te dragen. Onze leerstoelgroep streeft er naar een bijdrage te leveren aan de ontwikkeling van een nieuw kennisbeleid, waarin de aandacht is gericht op de toenemende verstrengeling van het westen met het niet-westen, zowel in het buitenland als in Nederland.

Verder ben ik een groot aantal mensen grote dank verschuldigd voor de steun die ze me hebben geboden in verschillende fasen van mijn loopbaan. Allereerst wil ik wijlen Jan Pouwer bedanken voor zijn gepassioneerde begeleiding van mijn studie en onderzoek vanaf het moment dat ik hem leerde kennen als docent in 1978 tot aan zijn dood in 2010. Als voormalig hoogleraar aan Victoria University in Wellington heeft hij zijn uitstekende netwerk van contacten in Nieuw-Zeeland aan mij ter beschikking gesteld, waardoor ik toegang heb weten te verwerven tot het centrum van de Maori monarchie. Het spreekt voor zich dat die introductie in de Maori samenleving van cruciaal belang is geweest voor mijn wetenschappelijke werkzaamheden. Tot op zijn sterfbed is Jan betrokken gebleven bij mijn werk en leven, die, zoals Jan als geen ander wist, voor iedere antropoloog intensief met elkaar zijn verweven. Ik wil deze rede dan ook graag ter nagedachtenis aan hem opdragen.

Uiteraard ben ik ook de allergrootste dank verschuldigd aan de toenmalige leiders van de Maori Koningsbeweging, Dame Te Arikinui Te Atairangikaahu en Sir Robert Te Kotahi Mahuta, die mij hebben geadopteerd in hun gedistingeerde familie. Zij hebben mij een fantastische kans geboden om antropologisch onderzoek te verrichten op een unieke locatie. Verder dank ik alle leden van de gemeenschap van Waahi Pa Marae in Huntly voor hun grenzeloze vriendschap, waar ik tot op de dag van vandaag, onder andere via Facebook, deelgenoot van mag zijn.

Na mijn studie in Nijmegen ontving ik tot mijn zeer grote vreugde een *scholarship* van de Australian National University in Canberra, alwaar ik mij in goed gezelschap bevond om onderzoek te verrichten naar de politisering van culturele tradities. Ik ben vooral Nicolas Peterson erkentelijk voor de intensieve en persoonlijke begeleiding van mijn onderzoek. Daarnaast wil ik mijn dank uitspreken aan mijn adviseurs, Chris Gre-

gory, Roger Keesing en Nicholas Thomas, evenals aan alle anderen die mij met raad en daad hebben bijgestaan, onder wie James Fox, Ranajit Guha, Aletta Biersack, Bronwen Douglas, Margaret Jolly, Mark Mosko, Eugene Ogan en Clifford Sather.

Na mijn terugkeer uit Australië en Nieuw-Zeeland in 1991 was het niet eenvoudig om werk te vinden in Nederland. Er was zelfs sprake van een generatie wetenschappers die verloren dreigde te gaan, waarvoor de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen een speciaal programma had geïntroduceerd. Ik ben professor De Ruijter, professor Trouwborst en professor Hüsken buitengewoon erkentelijk voor het vertrouwen dat ze me toen schonken door mij voor te dragen voor een positie als Akademie-onderzoeker, waardoor ik vanaf begin 1993 aan de slag kon op het Centre for Pacific Studies in Nijmegen. Frans Hüsken werd vanaf dat moment mijn leidinggevende, en ik had me eerlijk gezegd geen betere baas kunnen wensen. Ik ben hem erg dankbaar dat hij mij altijd de ruimte heeft geboden om mijn eigen onderzoek te ontwikkelen. Ik betreurt het zeer dat hij helaas veel te jong is overleden. De gedachte dat ik van hem de fakkel van de Nijmeegse antropologie heb mogen overnemen, in de traditie van wijlen professor Trouwborst, en van hooggeleerde professor Blok, tot mijn grote vreugde hier vandaag ook aanwezig, vervult mij met nederigheid.

Hooggeleerde professor Felling ben ik ook dank verschuldigd voor het vertrouwen dat hij me schonk door mij in 1997 uit te nodigen voor een functie als docent op de afdeling Methoden van Onderzoek, waarmee hij mij in zekere zin van de straat hield vanwege het naderende einde van mijn onderzoekscontract. Beste Bert, ik heb erg veel van je geleerd en ik koester de herinneringen aan jouw inspirerend leiderschap.

Mijn onderzoek heeft natuurlijk jarenlang in het teken gestaan van *Pacific studies* en ik bedank ook graag mijn collega's op dat vakgebied voor de prettige samenwerking. Hooggeleerde professor Borsboom, beste Ad, ik bewonder je voor de onverminderde inspanning die je altijd hebt geleverd voor het in stand houden van de Nijmeegse specialisatie in de antropologie van de Pacific.

Hooggeleerde professor Widlok, beste Thomas, ook jou wil ik graag bedanken voor de fijne samenwerking evenals voor je scherpe observaties van de academische cultuur in Nederland. Ik betreurt het in hoge mate dat je besloten hebt een nieuwe positie in Keulen te aanvaarden, maar ik zie er naar uit om de komende jaren met je te blijven samenwerken binnen het European Consortium for Pacific Studies en om in 2015 samen met jou, Anke Tonnaer en anderen een grote internationale conferentie in Brussel te gaan organiseren.

Op de afdeling Culturele antropologie en ontwikkelingsstudies hecht ik verder veel waarde aan de samenwerking met hooggeleerde professor Driessen. Beste Henk, ik ben keer op keer onder de indruk van jouw diepgaande kennis van ons prachtige vak, en ik verheug me op meer inspirerende gesprekken met jou over allerlei culturele kwesties.

Hooggeleerde Hoebink en hooggeleerde Ruben, beste Paul en Ruerd, ik wil jullie als vertegenwoordigers van het vakgebied ontwikkelingsstudies graag alle twee hartelijk danken voor het leiderschap dat jullie hebben getoond om de samenwerking met de

culturele antropologie in Nijmegen vorm te geven. Intussen zijn we de aanvankelijke koudwatervrees voor een verdere integratie van onze vakgebieden al lang voorbij. Dankzij jullie inzet zijn we er samen in geslaagd om de complementariteit van elkaars expertise te benutten. Op het gebied van onderwijs hebben we dat zelfs zo goed gedaan dat de visitatiecommissie er een beetje van in verwarring raakte. Volgend jaar gaan we met evenveel enthousiasme proberen om ook een onderzoeksvisitatiecommissie van onze uitstekende samenwerking te overtuigen.

Weledelzeergeleerde collega's van de afdeling Culturele antropologie en ontwikkelingsstudies: ik ben jullie allemaal bijzonder erkentelijk voor de grote betrokkenheid waarmee jullie je werk verrichten. We hebben een paar moeilijke jaren achter de rug. En we leven in tijden van grote veranderingen en daardoor ook met bepaalde onzekerheden. Jullie vastberadenheid over het grote belang van ons vak zorgt er echter voor dat we samen met veel zelfvertrouwen de toekomst tegemoet kunnen treden.

Hooggeleerde directeurs, professor Janssens en professor Scheepers, ook jullie wil ik graag heel hartelijk danken voor de gemoedelijkheid waarmee we telkens in goed overleg zoeken naar oplossingen voor alle problemen waarmee we van tijd tot tijd worden geconfronteerd. Beste Jan, als pedagoog werd je vorig jaar bij ons aangesteld als interim directeur onderwijs en in korte tijd heb je met een witte tornado gezorgd voor een vorm van transparantie waar we tot op de dag van vandaag heel blij mee zijn. We gunnen jou de welverdiende rust na je pensionering in het voorjaar, maar zien nu al met weemoed terug naar de periode JJ bij MAW. Beste Peer, jouw wieg en mijn wieg stonden destijds bijna op een steenworp afstand van elkaar, en ook nog in hetzelfde jaar, en dat heeft er ongetwijfeld toe bijgedragen dat we met respect voor elkaars werk en standpunten goed kunnen samenwerken binnen het NISCO, en daarvoor wil ik hier graag mijn waardering uitspreken.

Hooggeleerde Jansen, beste Willy: wij geven al jaren samen onderwijs in de Research Master, en daarin heb ik je leren kennen als een meer dan bewonderingswaardige academica. Jij bent niet alleen een voorbeeldige antropoloog, maar ook een gerespecteerd directeur van het interdisciplinair Instituut voor Gender Studies. Daarnaast ben je in alle opzichten bijzonder veelzijdig en ik ben je dankbaar dat ik altijd bij jou om goede raad mag komen vragen over hoe een wetenschapper die vele verschillende posities het beste in balans kan houden.

Hooggeleerde Hermans, beste Hubert: ook jou wil ik graag bedanken, vooral voor je oprechte interesse in mijn werk en de stimulans die je me telkens biedt om bepaalde thema's van culturele identiteit en culturele verandering verder uit te diepen. Ik hoop dat we nog lang samen mogen discussiëren over de dialoog tussen de psychologie en de culturele antropologie.

Dames en heren studenten: ik prijs mezelf elke dag gelukkig met het werk dat ik doe, en dat komt niet in de laatste plaats door het grote plezier dat ik beleef aan het verzorgen van onderwijs. Het is erg leuk om te mogen werken met jonge mensen die

leergierig zijn en open staan voor een ander perspectief op de wereld zoals de culturele antropologie dat biedt. Tegelijkertijd besef ik dat culturele antropologie een van de moeilijkste disciplines is binnen de academie omdat het een aantal zekerheden ter discussie stelt, waardoor alle studenten elke keer opnieuw gaan zoeken naar een ander evenwicht. Ik ben me bewust van onze verantwoordelijkheid om jullie daarbij zo goed als mogelijk te begeleiden, ook omdat het universitaire onderwijs in hoog tempo verandert.

Een leerstoel zonder ondersteuning kan onmogelijk groeien en bloeien, dus ik wil bij deze ook mijn dankbaarheid uitspreken aan de secretaresses, Saskia Bergen en Elvira Janssen, voor de kordate wijze waarop jullie onze leerstoelgroep ondersteunen, en de vriendelijke stijl waarmee we altijd worden geholpen. Ook ben ik blij met de goede samenwerking met de ondersteunende staf van het Onderwijsinstituut Maatschappijwetenschappen, Charlot Sanders en Michelle Camps, en de secretaresse van het Onderzoeksinstituut nisco, Elly van Wijk. *Last, but certainly not least*, wil ik mijn dank en waardering uitspreken voor het werk van de documentalist van het Centre for Pacific and Asian Studies, mijn grote vriend René van der Haar. Je bent een van de meest bescheiden mensen in mijn omgeving, maar hoe belangrijk jij bent voor de afdeling en vooral het Centre for Pacific and Asian Studies kan niet voldoende worden benadrukt. We werken al heel lang samen, en ik hoop oprecht dat we in de toekomst samen met pensioen kunnen gaan.

Ten slotte, uiteraard nog enige speciale woorden van dank voor mijn lieve dochters en mijn lieve vrouw. Meisjes, ik weet dat jullie soms van mening zijn dat ik thuis teveel colleges geef, maar jullie weten ook dat ik apetrots op jullie ben, niet zozeer vanwege jullie schoolprestaties, maar vooral om wie jullie zijn en hoe jullie in het leven staan. Malou, in jouw eerste levensjaar zat ik nog thuis als werkloze doctor in de antropologie, maar toch was dat een van de mooiste periodes in mijn leven, en dat kwam omdat het een voorrecht was om voor jou te mogen zorgen. We spelen nog steeds dezelfde spelletjes als toen, maar tegelijkertijd ben je intussen een zelfstandige vrouw geworden. Ik ben altijd heel blij als je in het weekend thuiskomt. Stella, wij lijken in alle opzichten ontzettend veel op elkaar, en daarom verschillen we soms van mening, maar jij en ik weten dat *Was sich liebt das neckt sich*. Ik heb grote bewondering voor jouw betrokkenheid bij onze kleine familie, maar ook voor je onafhankelijkheid, je voortvarendheid en voor je daadkracht. Rosalie, als jongste dochter slaag jij er als niemand anders in om je vader een spiegel voor te houden en dan ook nog op zo'n manier dat we er regelmatig de slappe lach van krijgen. Daaruit blijkt niet alleen dat je acteertalent hebt, maar ook dat je erg evenwichtig in het leven staat. Ik kan daar vaak heel veel van leren en hoop dan ook dat Joop van de Ende voorlopig nog niet belt of hij jou mag komen lenen voor een theatershow. Ank, er wordt altijd gezegd dat achter elke man een sterke vrouw staat, maar ik denk dat dat in dit geval niet helemaal klopt, want volgens mij tel jij voor twee. Gelukkig heb je je eigen leven, maar tegelijkertijd ben je ontzettend belangrijk in mijn leven.

Onze band is vooral hecht vanwege de tijd die we samen hebben doorgebracht in Australië en Nieuw-Zeeland. In het veld bij de Maori bleek je over een scherp observatievermogen te beschikken, gepaard aan een flinke dosis mensenkennis. Ik mis je altijd heel erg als ik op reis ben, of als jij op reis bent. Jij bent mijn enige thuis in de wereld.

*Ik heb gezegd.*

## REFERENTIES

- Anae, Melani
  - 2001 The New 'Vikings of the Sunrise': New Zealand-Borns in the Information Age. In: *Tangata O Te Moana Nui: The Evolving Identities of Pacific Peoples in Aotearoa/New Zealand*. C. Macpherson, P. Spoonley en M. Anae, red. Pp. 101-21. Palmerston North: Dunmore Press.
- Bakhtin, Mikhail M.
  - 1981 *The Dialogical Imagination: Four Essays*. Caryl Emerson en Michael Holquist, vertaling. Michael Holquist, red. Austin: University of Texas Press.
  - 1984 *Problems of Dostoevsky's Poetics* (1929). Caryl Emerson, vertaling en red. Wayne C. Booth, inleiding. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barfield, Owen
  - 1967 *History in English Words*. W.H. Auden, voorwoord. Great Barrington: Lindisfarne.
- Bendix, Reinhard
  - 1966 Tradition and Modernity Reconsidered. *Comparative Studies in Society and History* 9(3):292-346.
- Benton, Richard
  - 1988 Fairness in Maori Education: A Review of Research and Information, In: *The April Report*, Vol. III, Part 2, *Future Directions*. Royal Commission on Social Policy, red. Pp. 285-404. Wellington: Government Printer, Associated Papers.
- Bhabha, Homi K.
  - 1990 *Nation and Narration*. London: Routledge.
  - 1998 Culture's in Between. In: *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*. D. Bennett, red. Pp. 29-36. London: Routledge.
- Biggs, Bruce
  - 2006 *Kimihia Te Mea Ngaro: Seek That Which is Lost: Macmillan Brown Lectures 1992*. Auckland: The Polynesian Society, Memoir No. 53.
- Culbertson, Philip, Margaret Nelson Agee en Cabrini 'Ofa Makasiale
  - 2007 *Penina Uliuli: Contemporary Challenges in Mental Health for Pacific Peoples*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Culpin, Ian
  - 1995 Bi-Culturalism, Social Policy and Parallel Development: The New Zealand/Maori Experience. In: *Social Welfare with Indigenous Peoples*. J. Dixon en R.P. Scheurell, red. Pp. 230-75. London: Routledge.
- Darwin, Charles
  - 1948 *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* (1859). New York: Random House.
- Duff, Alan
  - 1990 *Once Were Warriors*. Auckland: Tandem.
- Durie, Mason
  - 1998 *Te Mana, Te Kawanatanga: The Politics of Maori Self-Determination*. Auckland: Oxford University Press.



- Eickelkamp, Ute
  - 2012 Introduction. In: *Online Proceedings of the Symposium 'Young Lives, Changing Times: Perspectives on Social Reproduction'*. U. Eickelkamp, red. Sydney: University of Sydney, binnengehaald van <http://youngliveschangingtimes.wordpress.com/>, 8-9 juni 2011.
- Firth, Raymond
  - 1959 *Economics of the New Zealand Maori (1929)*. Wellington: Government Printer.
- Foucault, Michel
  - 1966 *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Freeth, Martin
  - 1990 Modern Maori Image 'Invented'. *New Zealand Herald*, 24 februari.
- Gallegos, Carina, Warwick E. Murray, en Monica Evans
  - 2010 Research Note: Comparing Indigenous Language Revitalisation: Te reo Maori in Aotearoa New Zealand and Mapudungun in Chile. *Asia Pacific Viewpoint* 51(1):91-104.
- Gentner, Dédre, Keith J. Holyoak en Boicho N. Kokinov, red.
  - 2001 *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology
- Gijsberts, Mérove en Jaco Dagevos, red.
  - 2011 *Jaarrapport integratie 2011*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau .
- Goldsmith, Michael
  - 1992 The Tradition of Invention. In: *Other 'Sites': Social Anthropology and the Politics of Interpretation*. Michael Goldsmith en Keith Barber, red. Pp. 29-41. Palmerston North: Massey University, Department of Social Anthropology, Selected Papers from the New Zealand Association of Social Anthropology Conference, 23-26 augustus 1990.
- Godelier, Maurice
  - 1977 Infrastructures, sociétés, histoire. Themanummer 'Anthropologie tous terrains'. *Dialectiques* (21):41-53.
  - 1978 La part idéelle du réel: Essai sur l'idéologique. *L'Homme* 18(3/4):155-88.
  - 1984 *L'Idéel et le matériel: Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard.
- Goody, Jack R.
  - 2006 *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grey, Sir George
  - 1971 *Nga Mahi A Nga Tupuna (1854)*. Wellington: Reed.
- Grijp, Paul van der en Toon van Meijl, red.
  - 1993 Themanummer 'Politics, Tradition and Change in the Pacific'. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149(4).
- Gross, Daniel M.
  - 2001 Foucault's Analogies, or How to Be a Historian of the Present without Being a Presentist. *Clio: A Journal of Literature, History and the Philosophy of History* 31(1):57-82.
- Handler, Richard en Jocelyn Linnekin
  - 1984 Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore* 97(385):273-90.

- Hann, Chris  
2009 The Theft of Anthropology. *Theory, Culture and Society* 26(7/8):126-47.
- Hanson, F. Allan  
1989 The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist* 91(4): 890-902.  
1991 Reply to Langdon, Levine, and Linnekin. *American Anthropologist* 93(2):449-50.
- Hermans, Hubert J.M.  
2002 The Dialogical Self as a Society of Mind. *Theory and Psychology* 12(2):147-60.
- Hermans, Hubert J.M. en Harry J.G. Kempen  
1993 *The Dialogical Self: Meaning as Movement*. San Diego: Academic Press.
- Hermans, Hubert J.M. en Agnieszka Hermans-Konopka  
2010 *Dialogical Self Theory: Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Higgins, Rawinia R.  
2004 *He Tanga Ngutu, He Tuhoetanga: Te Mana Motuhake o te Ta Moko Wahine: The Identity Politics of Moko Kauae*. Dunedin: University of Otago, dissertatie.
- Hobsbawm, Eric en Terence Ranger, red.  
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, William  
1890 *The Principles of Psychology*, Vol. I. London: Macmillan.
- Jolly, Margaret  
1992 Specters of Inauthenticity. *The Contemporary Pacific* 4(1): 49-72.
- Jolly, Margaret en Nicholas Thomas, red.  
1992 Themanummer 'The Politics of Tradition in the Pacific'. *Oceania* 62(4).
- Jourdan, Christine  
1995 Masta Liu. In: *Youth Cultures: A Cross-Cultural Perspective*. V. Amit-Talai en H. Wulff, red. Pp. 202-22. London: Routledge.
- Kawharu, I.H.  
1977 *Maori Land Tenure: Studies of a Changing Institution*. Oxford: Oxford University Press.
- Keesing, Roger M.  
1989 Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *Contemporary Pacific* 1(1/2):19-42.  
1991 Reply to Trask. *The Contemporary Pacific* 3(1):168-71.
- Keesing, Roger M. en Robert Tonkinson, red.  
1982 Themanummer 'Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia'. *Mankind* 13(4).
- Langdon, Robert  
1991 Caucasian Maoris: 16th Century Spaniards in New Zealand. *American Anthropologist* 93(2):440-4.
- Levine, Hal  
1991 Comments on Hanson's 'The Making of the Maori'. *American Anthropologist* 93(2):444-6.

- Levine, Robert A.  
2011 Traditions in Transition: Adolescents Remaking Culture. *Ethos* 39(4):426-31.
- Linnekin, Jocelyn  
1983 Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist* 10(2):241-52.  
1991a Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist* 93(2):446-9.  
1991b Text Bites and the R-Word: The Politics of Representing Scholarship. *The Contemporary Pacific* 3(1):172-77.  
1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. *Oceania* 62(4):249-63.
- Linnekin, Jocelyn en Lin Poyer, red.  
1990 *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lorenz, Konrad Z.  
1974 Analogy as a Source of Knowledge. *Science* 185(147):229-34.
- Mead, Hirini Moko  
1991 Sleep, Sleep, Sleep: Farewell, Farewell, Farewell: Maori Ideas about Death. In: *Coping with the Final Tragedy: Cultural Variation in Dying and Grieving*. D.R. Counts and D.A. Counts, red. Pp. 43-51. Amityville: Baywood.
- Meijl, Toon van  
1989 The Re-Invention of Maori Tradition. Paper gepresenteerd in de Bioscope Seminar Series van het Department of Prehistory and Anthropology, Australian National University, 7 april 1989.  
1990 *Political Paradoxes and Timeless Traditions: Ideology and Development among the Tainui Maori, New Zealand*. Canberra: Australian National University, Faculty of Arts, Department of Prehistory and Anthropology, dissertatie.  
1993 A Maori Perspective on Health and Its Politicization. *Medical Anthropology* 15(3):283-97.  
1995 Maori Socio-Political Organization in Pre- and Proto-History: On the Evolution of Post-Colonial Constructs. *Oceania* 65(4):304-22.  
1999 Fractures culturelles et identités fragmentées: La confrontation avec la culture traditionnelle dans la société maori post-coloniale. Themanummer 'Les politiques de la tradition: Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique'. Alain Babadzan, red. *Journal de la Société des Océanistes* 109(2):53-70.  
2001 Contesting Traditional Culture in Post-Colonial Maori Society: On the Tension between Culture and Identity. *Paideuma* 47:129-45.  
2002 Culture and Crisis in Maori Society: The Tradition of Other and the Displacement of Self. In: *Politics of Indigeneity in the South Pacific: Recent Problems of Identity in Oceania*. Erich Kolig en Hermann Mückler, red. Pp. 47-71. Hamburg: Lit.  
2003 Introduction: Multiple Identifications and the Self. Met Henk Driessen. Themanummer 'Multiple Identifications and the Self'. Toon van Meijl en Henk Driessen, red. *Focaal* 42:17-29.  
2005 Cultural Fundamentalism and Hidden Dialogicality in Contemporary Maori Society. In: *The Dialogical Self: Theory and Research*. Piotr K. Oles en Hubert J.M. Hermans, red. Pp. 83-95. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- 2006a Who Owns the Fisheries? Changing Views of Property and its Redistribution in Post-Colonial Maori Society. In: *Changing Properties of Property*. Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann en Melanie G. Wiber, red. Pp. 170-93. New York: Berghahn.
- 2006b Multiple Identifications and the Dialogical Self: Maori Youngsters and the Cultural Renaissance. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12(4):917-33.
- 2008 Culture and Identity in Anthropology: Reflections on 'Unity' and 'Uncertainty' in the Dialogical Self. *International Journal for Dialogical Science* 3(1):165-90.
- 2009 The Poukai Ceremony of the Maori King Movement: An Ethnohistorical Interpretation. *Journal of the Polynesian Society* 118(3):233-58.
- 2010 Anthropological Perspectives on Identity: From Sameness to Difference. In: *The Sage Handbook of Identities*. Margaret Wetherell en Chandra Talpade Mohanty, red. Pp. 63-81. London: Sage.
- 2011 Maori Traditions in Analogy with the Past. In: *Changing Contexts, Shifting Meanings: Transformations of Cultural Traditions in Oceania*. Elfriede Hermann, red. Pp. 263-76. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2012 Multicultural Adolescents between Tradition and Postmodernity: Dialogical Self Theory and the Paradox of Localization and Globalization. Themanummer 'Applications of Dialogical Self Theory'. H.J.M. Hermans, red. *New Directions for Child and Adolescent Development* 137:39-52.
- 2013 Multiple Identifications of Multicultural Adolescents: Dialogues between Tradition and Postmodernity in a Global Context. In: *Adolescent Identity: Evolutionary, Cultural and Developmental Perspectives*. Bonnie L. Hewlett, red. Pp. 203-21. New York: Routledge.
- Merlan, Francesca
  - 1998 *Caging the Rainbow: Places, Politics and Aborigines in a North Australian Town*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
  - 2005 Explorations towards Intercultural Accounts of Socio-Cultural Reproduction and Change. *Oceania* 75(3):167-82.
- Metge, Joan
  - 1995 *New Growth from Old: The Whaanau in the Modern World*. Wellington: Victoria University Press.
- Ministry of Social Development
  - 2008 *The Social Report 2008/Te Purongo Oranga Tangata 2008: Indicators of Social Wellbeing in New Zealand*. Auckland: Ministry of Social Development.
- Neleman, Hans
  - 1999 *Moko-Maori Tattoos*. Zürich: Stemmler.
- Nissen, Wendy
  - 1990 Academics to Stand Up for Maoritanga. *New Zealand Herald*, 1 maart 1990.
- Norton, Robert
  - 1993 Culture and Identity in the South Pacific: A Comparative Analysis. *Man (N.S.)* 28(4):741-759.
- Otto, Ton en Poul Pedersen
  - 2000 Tradition Between Continuity and Invention: An Introduction. Themanummer 'Anthropology and the Revival of Tradition: Between Cultural Continuity and Invention'. Ton Otto en Poul Pedersen, red. *Folk: Journal of Danish Ethnographic Society* 42:3-17.

- 2005 Disentangling Traditions: Culture, Agency and Power. In: *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*. T. Otto en P. Pedersen, red. Pp. 11-49. Aarhus: Aarhus University Press.
- Philippa, Marlies, Frans Debrabandere en Arend Quak
  - 2009 *Etymologische woordenboek van het Nederlands*, Deel I (A t/m E). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Pool, Ian
  - 1991 *Te Iwi Maori: A New Zealand Population - Past, Present and Projected*. Auckland: Auckland University Press.
- Reedy, Tamari
  - 2000 Te Reo Maori: The Past 20 Years and Looking Forward. *Oceanic Linguistics* 39(1):157-69.
- Robinson, Dave
  - 2012 *Continuity, Communion and the Dread: The Maori Rastafari of Ruatoria, Aotearoa - New Zealand*. London: London School of Economics, dissertatie.
- Sahlins, Marshall
  - 1993 Goodbye to 'Tristes Tropes': Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History* 65(1):1-25.
  - 1999 Two or Three Things That I Know about Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3):399-421.
- Sinclair, Karen P.
  - 1990 'Tangi': Funeral Rituals and the Construction of Maori Identity. In: *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. J. Linnekin en L. Poyer, red. Pp. 219-36. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Small, Cathy
  - 1997 *Voyages: From Tongan Villages to American Suburbs*. Ithaca: Cornell University Press.
- Soja, Edward W.
  - 1996 *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*. Malden: Blackwell.
- Sorrenson, M.P.K.
  - 1989 Towards a Radical Reinterpretation of New Zealand History: The Role of the Waitangi Tribunal. In: *Waitangi: Maori and Pakeha Perspectives of the Treaty of Waitangi*. I.D. Kawharu, red. Pp. 158-78. Auckland: Oxford University Press.
- Teaiwa, Teresia K.
  - 2006 On Analogies: Rethinking the Pacific in a Global Context. *The Contemporary Pacific* 18(1):71-87.
- Te Awakotuku, Ngahuia, Linda Linda Nikora, Mohi Rua en Rolinda Karapu
  - 2007 *Mau Moko: The World of Maori Tattoo*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Thomas, Nicholas
  - 1992 The Inversion of Tradition. *American Ethnologist* 19(2):213-32.
- Tonkinson, Robert
  - 2000 'Tradition' in Oceania, and Its Relevance in a Fourth World Context (Australia). *Folk: Journal of Danish Ethnographic Society* 42:169-95.
- Trask, Haunani-Kay
  - 1991 Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific* 3(1):159-67.

- Walker, Ranginui  
2004 *Ka Whaiwhai Tonu Matou: Struggle without End* (1990). Auckland: Penguin, herziene uitgave.
- White, Geoffrey M. en Lamont Lindstrom, red.  
1993 Themanummer 'Custom Today'. *Anthropological Forum* 6(4).
- Wilford, John Noble  
1990 Anthropology Seen as Father of Maori Lore. *New York Times*, 20 februari.
- Worthman, Carol M.  
2011 Inside-Out and Outside-In? Global Development Theory, Policy, and Youth. *Ethos* 39(4):432-51.

